

**VIOLÊNCIA ANTICLERICAL NA I REPÚBLICA (1910-1917):
PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS E HISTORIOGRÁFICAS**

Ricardo Diogo Mainsel Duarte

**Dissertação de Mestrado em Antropologia – Cultura Material e
Consumos**

Setembro de 2011

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Antropologia – Cultura Material e Consumos, realizada sob a orientação científica do Professor José Manuel Viegas Neves e do Professor Robert Lewis Rowland.

Tese realizada no âmbito do projecto financiado pela FCT *A Formação do Poder de Estado em Portugal: Processos de Institucionalização de 1890 a 1986* (PTDC/HIS-HIS/104166/2008)

AGRADECIMENTOS

Um trabalho que tão depressa viaja entre a frustração e o entusiasmo, como é a elaboração duma tese, não podia ser concretizado sem contar com preciosas ajudas e, por isso mesmo, passar sem uma lista de agradecimentos. Ao professor David Luna de Carvalho pela enorme disponibilidade que desde logo mostrou para satisfazer as minhas dúvidas, numa fase ainda indefinida do trabalho, oferecendo por isso um valioso estímulo para a sua realização; à professora Maria de Fátima Sá, pela sua amabilidade e contagiante simpatia, pelas suas valiosas sugestões e permanente interesse; ao Instituto de História Contemporânea e, especialmente, aos investigadores do projecto *A Formação do Poder de Estado em Portugal* que muito me têm ensinado; aos incansáveis e exigentes professores que tive a honra de ter como orientadores, o professor José Neves, um amigo e um exemplo, e o professor Robert Rowland, uma grande referência e uma das razões para me ter entusiasmado com os estudos universitários; a todos eles devo um respeito e gratidão que vão muito para além do que estas palavras podem expressar. Finalmente, aos meus amigos e familiares (felizmente em número suficiente para se tornar injusto nomeá-los), especialmente à Lais Pereira e aos meus pais, Armando Pereira Duarte e Paula Mainsel Duarte... bom, a todos estes espero não ter que explicar o que representam para mim: pacientes e sempre presentes, são a principal força e motivação para tudo aquilo que faço.

VIOLÊNCIA ANTICLERICAL NA I REPÚBLICA (1910-1917): PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS E HISTORIOGRÁFICAS

Ricardo Diogo Mainsel Duarte

RESUMO

ABSTRACT

PALAVRAS-CHAVE: I República, Iconoclastia, Anticlericalismo

KEYWORDS: I Republic, Iconoclasm, Anticlericalism

O conflito que opôs o Estado à Igreja no decorrer I República é geralmente apontado como uma das principais causas da instabilidade política e social que se verificou nos primeiros anos e é-lhe atribuído um peso determinante para o desfecho político do regime. Perante esse cenário, actos de resistência popular religiosa e acções de violência dirigidas ao clero e à Igreja Católica ganham destaque, remetendo-se a sua expressão para os termos dos dois protagonistas principais da chamada “questão religiosa”. Sujeitos a um processo de descontextualização que elimina as suas particularidades e os subsume a um conflito maior, fica em causa a própria compreensão de muitos desses acontecimentos. Com este trabalho, procurou-se reforçar a necessidade de estudar os diferentes casos de acordo com os seus próprios termos, abordando-os através de uma perspectiva antropológica, próxima da micro-história, atenta aos contextos locais e capaz de contornar a tendência de procurar explicar o comportamento dos grupos sociais ignorando-os (Grendi, 2009).

No Capítulo I, concentramo-nos na historiografia portuguesa e nos problemas derivados desse enquadramento de diversas acções populares (religiosas ou anticlericais) em categorias de análise macro, como “questão religiosa”, Estado ou Igreja, recorrendo para o efeito à análise de alguns exemplos de resistência religiosa. O exercício crítico prossegue no Capítulo II, desta vez com a apresentação de um levantamento preliminar, feito a partir de diversos periódicos, relativo a ataques a imagens, objectos e edifícios religiosos a que são atribuídas motivações anticlericais.

Nos dois últimos capítulos, formula-se uma crítica teórica da noção de “iconoclastia”, a expressão utilizada para situar tumultos locais, como os que analiso no Capítulo II, no interior de uma concepção tradicional e ideologizada da problemática nacional (“guerra religiosa”, “messianismo”). A crítica é porém mais abrangente, embora os propósitos principais permaneçam os de problematizar a consideração de certos acontecimentos através de categorias macro e de frisar, no seu lugar, a importância de aumentar sua escala de análise, aproximando-a de uma perspectiva micro-analítica. No Capítulo III apresenta-se o conceito de “iconoclastia” através das diversas utilizações feitas, em especial, pela história e pela antropologia. No último capítulo, problematiza-se a sua excessiva abrangência e, em particular, a sua relação com perspectivas derivadas, na sua maioria, de uma historiografia política elitista. Para além de apresentar, sinteticamente, uma genealogia do conceito de iconoclastia e dos seus usos, tomo como exemplo, para ilustrar a minha reflexão e algumas das suas premissas, o trabalho do antropólogo Manuel Delgado.

Em suma, esta tese propõe uma reformulação de problemas confinados a uma escala de análise nacional através da sua consideração de acordo com os contextos estruturais particulares em que acontecem. Como é defendido, a antropologia permite fornecer uma perspectiva de análise adequada à complexidade dos contextos nos quais se insere a chamada “questão religiosa” da I República.

The conflict that opposed Church and State during the I Republic is generally named one of the main causes for the political and social instability which was felt throughout the first years and it is thought to have a crucial weight in the political outcome of the regime. Before this scenario, acts of popular religious resistance and violent actions directed against the clergy and the Catholic Church gain notoriety, remitting its expression to the terms of the two main protagonists of the so called “religious question”. Subject to a process of decontextualization that eliminates its particularities and subsumes them to a greater conflict, the comprehension of many of these events is put in question. This thesis aimed to stress the need to study the various cases according to their own terms, doing so through an anthropological approach, close to micro-history, which bears in mind the local contexts and is capable of going around the tendency of trying to explain the behaviour of social groups by ignoring them (Grendi, 2009).

In Chapter I, we concentrate on portuguese historiography and in the problems derived by that framework of the various popular actions (religious or anticlerical) in categories of macro-analysis, as “religious question”, State or Church, resorting for that effect to the analysis of some examples of religious resistance. The critical exercise continues in Chapter II, this time with the presentation of a preliminar research, done from various periodicals, relative to attacks to religious images, objects and buildings to which anticlerical motivations are attributed.

In the two last chapters, is formed a theoretical critique of the notion of “iconoclasm”, expression which is used to situate local turmoils, such as the ones I analyse in Chapter II, inside a traditional and ideologized conception of the national problematic (“religious war”, “messianism”). The critic is, however, more comprehensive, even though

the main purposes remain to problematize the consideration of certain events through macro categories and to stress, in their place, the importance of increasing their scale of analysis, bringing it closer to a micro-analytical perspective. In Chapter III, the concept of “iconoclasm” is presented according to its various uses, especially in history and anthropology. In the last chapter, we problematize its excessive eclecticism and in particular its relation to diverse perspectives derived mostly from an elitist political historiography. Besides synthetically presenting a genealogy of the concept of iconoclasm and its uses, I take the work of anthropologist Manuel Delgado as an example in order to illustrate my reflexion and some of its premises.

In conclusion, this thesis proposes a reformulation to problems confined to a national scale of analysis through their consideration according to the particular structural contexts in which they occur. As defended, anthropology allows us to provide an analytical perspective adequate to the complexity of the contexts in which the so called “religious question” of the I Republic is present.

ÍNDICE

Introdução	1
Capítulo I: A “questão religiosa” e acções de resistência e protesto popular	6
I. 1. A “questão religiosa” na historiografia da I República.....	10
I. 2. Considerações gerais sobre a “questão religiosa”	16
I. 3. Alguns exemplos de protesto e acção popular em torno da “questão religiosa”	19
Capítulo II: “O machado republicano”?: Violência anticlerical sobre objectos, imagens e edifícios religiosos (1910-1917)	25
II. 1. Apontamentos preliminares	26
II. 2. Indicadores quantitativos.	28
II. 3. Os acontecimentos de maior dimensão e mais mediáticos.....	31
II. 4. Acções de destruição individuais e outros casos.....	38
II. 5. Reacções dos católicos e dos republicanos.....	43
Capítulo III: Iconoclastia, Vandalismo e Iconofobia: Três vidas de um mesmo fenómeno?	49
III. 1. Iconoclastia no período Bizantino e na Reforma protestante	53
III. 2. Iconoclastia na Revolução francesa e em processos de laicização em regimes liberais e republicanos contemporâneos.	55
III. 3. A explosão da iconoclastia: Psicologia, História da Arte e Estudos Culturais	62
Capítulo IV: Os Perigos da Iconoclastia	67
IV. 1. Entre o passado e o presente da Iconoclastia	68
IV. 2. Rebeldes Primitivos, Milenários e Protestantes:	

“Iconoclastia” em Espanha e a persistência de alguns velhos mitos	80
Conclusão	95
Bibliografia	98

INTRODUÇÃO

Apesar da importância atribuída ao anticlericalismo na historiografia da I República e à ênfase dada a algumas acções violentas que lhe são associadas, não há qualquer estudo sistemático dessas situações que permita apurar a sua dimensão e as suas características. A destruição de imagens, objectos e edifícios religiosos – considerada uma das suas expressões mais extremas –, só pontualmente mereceu comentários na historiografia portuguesa, geralmente feitos a título meramente indicativo, contrariamente a outros contextos com situações políticas equiparáveis e contemporâneos do português, como é o caso de Espanha. No país vizinho, estas acções de violência, categorizadas como “iconoclastia”, suscitaram nos últimos anos um significativo interesse e uma profusa produção académica, especialmente devido à intensidade e à quantidade de casos registados em alguns períodos específicos da sua história contemporânea. Em Portugal, as destruições nunca atingiram um nível tão elevado quanto em Espanha, mas o facto de serem referidas, mesmo que pontualmente, para reforçar a hostilidade de alguns sectores sociais e políticos à religião, tornam-nas num objecto de estudo potencialmente interessante para se aprofundar a compreensão geral do período em que são destacadas e em particular de algumas das suas questões mais marcantes. Com esta tese, procuro, antes de mais, apurar qual a importância destes episódios no período da I República no contexto da chamada “questão religiosa”. Este exercício permitiu-me, ainda, reconsiderar algumas das premissas em que assentou o tratamento da “questão religiosa” na historiografia referente a esse período histórico.

A aproximação desde a antropologia a um tema e a um período que em Portugal se cingiu quase em absoluto à historiografia, exige que se explicita o papel que se reconhece que esta tem a desempenhar com tal “invasão”. Devo sublinhar que este trabalho não se pretende situar no conforto de um ou de outro campo disciplinar para nele basear a sua observação do campo oposto, mas sim no terreno que se constituiu entre as duas áreas. Da confluência entre a história e a antropologia, surgiram propostas teóricas que, consoante o posicionamento disciplinar, ora indiciaram uma “antropologização da história”¹ (recorrendo à expressão de Neves, 2006) ora uma

¹ Foi o caso de autores como E. P. Thompson e dos micro-historiadores, como Edoardo Grendi ou Giovanni Levi, influenciados por Thompson, mas também pelas discussões em torno da “escala” e pelos “modelos generativos” do antropólogo Fredrik Barth ou ainda pela economia substantivista de Karl

historicização da antropologia² como forma de articular diferentes níveis (local, regional ou nacional) na explicação de problemas que até então se viam confinados a quadros dominados por macro-categorias analíticas (como classe, nação, mercado ou, para o efeito, Estado, Igreja e “questão religiosa”).

A historiografia da I República é marcada pelo recurso a conceitos já empacotados (Estado, Igreja, “questão religiosa”) e pela reprodução de discursos produzidos pelos actores em conflito no palco nacional – republicanos, clero e monárquicos. A falta de contextualização, que decorre da opção pela história dita *política* (onde podemos destacar autores como Rui Ramos e Vasco Pulido Valente), leva facilmente ao anacronismo, sobretudo quando o historiador tem uma agenda política actual e convive, facilmente e de forma autista, com contaminações político-ideológicas do presente. A principal consequência deste quadro é a diluição do episódico, do local ou do individual nessas categorias e a sua descaracterização pela remoção dos seus contextos estruturais particulares, subordinando-os de forma determinista a processos macro-históricos extrínsecos. Em causa fica “a consciência de dimensões socioculturais *outras* com relação à cultura social em que vivemos” (Grendi, 2009 [1981]: 49).

Neste sentido, a tese propõe-se a analisar a “questão religiosa” sem recorrer a conceitos “fortes” e globalizantes como os acima apontados. No seu lugar, sugere-se a importância de empreender uma análise que parta duma perspectiva micro e que permita remeter os acontecimentos geralmente subsumidos na referida questão para os seus próprios termos, destriçando o seu significado sociocultural contextual. No Capítulo I, através de uma leitura de alguma da historiografia referente ao período da I República e, em particular, das suas referências à “questão religiosa”, questiona-se a pertinência dos conceitos utilizados e do enquadramento que através deles foi dado a diversificadas acções populares de resistência à laicização.

No Capítulo II, apresenta-se uma prospecção de terreno, que insistirá na necessidade de rever os termos em que a questão tem vindo a ser colocada, tomando desta vez como objecto os já mencionados casos de violência anticlerical dirigidos a

Polanyi (sobre estas influências em Grendi, veja-se em especial o artigo de Espada Lima, em Lima, 2002; para um estudo mais aprofundado da micro-história veja-se o livro do mesmo autor, 2006)

² Entre os quais destaco, para o propósito considerado, Paul Friedrich (1970), Alan Macfarlane (1970) e Robert Rowland (1987a), por procurarem nos seus trabalhos integrar diversos níveis de análise através da abordagem de processos sociais e políticos amplos, geralmente remetidos para uma escala nacional, a partir de contextos localizados.

objectos, imagens e edifícios religiosos. O levantamento apresentado, realizado em especial a partir de alguns periódicos da época, tem no entanto um carácter preliminar e exploratório. O tempo actual de elaboração de uma tese de mestrado e as limitações que lhe são impostas não permitiram que este levantamento fosse tão exaustivo quanto era possível e desejável³. Tive que optar por me concentrar em algum tipo de fontes, limitando-me a pesquisar em periódicos, e, entre eles, escolher alguns títulos que me pareceram os mais adequados para a matéria que procurava. Depois de iniciada a pesquisa, rapidamente confirmei que os jornais católicos eram, naturalmente, aqueles que concediam mais importância ao tipo de violência objecto deste estudo, tal como me tinha sido previamente sugerido⁴. Decidi, por isso, conceder particular atenção a alguns títulos em que sabia poder encontrar notícias referentes a estes episódios de violência anticlerical e que cobrissem o melhor possível o âmbito cronológico que defini. Assim, pesquisei *A Nação*, o bracarense *Ecos do Minho* e o título sediado em Viseu *Correio da Beira*, sendo estes aqueles em que realizei uma observação mais demorada e exaustiva. Consultei, igualmente, todos os números correspondentes ao período de 5 de Outubro de 1910 a 31 de Dezembro de 1917 dos jornais *O Dia*, dos republicanos *O Mundo* e *A Capital* e ainda, para o período da sua existência, do jornal católico *A Ordem*⁵. Outros periódicos, com um curto tempo de vida, também foram consultados, mas na grande maioria sem qualquer proveito e apenas a título exploratório.

Quero sublinhar, porém, que a pesquisa baseada em periódicos – e, ainda por cima, quase exclusivamente em periódicos – possui limitações profundas e levanta questões que não podem ser descuradas, nomeadamente devido ao seu papel activo no meio em que existem, enquanto parte interessada nos conflitos e, também, por constituírem, frequentemente, um alvo fácil ao alcance da manipulação. Reforço, por isso, o carácter exploratório deste trabalho, possibilitando pouco mais do que apurar a frequência, a dimensão e, quando possível, o papel que os acontecimentos que escolhi

³ A juntar a tudo isto há, ainda, durante todo o período de realização da dissertação, o encerramento da Biblioteca Nacional – local onde se encontra o depósito mais completo de periódicos da I República – e as más condições de conservação que a hemeroteca de Lisboa oferece, tendo retirados para restauro, nos períodos em que aí me desloquei, praticamente todos os periódicos que escolhi para pesquisar (faltando, geralmente, anos inteiros ou até a totalidade do jornal em questão). A conjugação destes factores não me deixou outra possibilidade que não fosse a de me deslocar ao Porto, a fim de proceder à consulta dos periódicos na riquíssima hemeroteca da Biblioteca Municipal.

⁴ Agradeço ao prof. David Luna de Carvalho essa preciosa indicação.

⁵ O que torna a pesquisa nos primeiros títulos mais exaustiva deve-se à atenção que é necessário conceder a cada página, tanto quanto é possível, para encontrar um tipo de acontecimento que não tem uma categorização propriamente estabelecida (podendo aparecer em diversos textos e sob diversos títulos) e que nem em todos os casos mereciam grande destaque, aparecendo em tamanho diminuto ou perdidas, por exemplo, por entre a publicidade (como cheguei a encontrar por mero acaso).

como objecto deste trabalho tiveram. Certamente, todas as fontes possuem as suas limitações e armadilhas, mas estas tornam-se sem dúvida mais perigosas quando consideradas em isolamento e sem outros recursos que potenciem o contraditório ou que nos permitam olhar um mesmo fenómeno de ângulos diferentes.

Quanto à consulta de outros arquivos, como planeei fazer, nomeadamente os do Ministério do Interior ou policiais, rapidamente percebi que era uma busca praticamente entregue ao acaso, um luxo a que não me podia oferecer em tão curto espaço de tempo. Consultei, porém, os inquéritos à Lei da Separação, realizados em 1914, submetidos aos administradores de concelho e presidentes das câmaras municipais dos diversos distritos⁶. Como seria de prever, em especial para o que diz respeito ao meu caso de estudo, os resultados foram muito insatisfatórios, em grande medida pelo conveniente desprezo votado pelas autoridades aos casos de resistência à execução da Lei da Separação e pelo laconismo das suas respostas.

É com o mesmo intuito de problematizar a consideração de certos acontecimentos através de categorias macro e de frisar, no seu lugar, a importância de aumentar sua escala de análise, aproximando-a de uma perspectiva micro-analítica, que nos Capítulos III e IV dedico especial atenção à noção de "iconoclastia", que tem sido utilizada para situar tumultos locais, como os que analiso no Capítulo II, no interior de uma concepção tradicional e ideologizada da problemática nacional ("guerra religiosa", "messianismo").

No Capítulo IV, procuro expor na sua diversidade os estudos sobre "iconoclastia", apresentando sucintamente os muitos fenómenos que englobaram e as perspectivas em que sustentaram as suas interpretações, enquanto que no Capítulo V abordo mais directamente as consequências dessa abrangência e desenvolvo, então, uma crítica em torno desse aspecto e dos seus problemas epistemológicos. Nesse exercício, para além de apresentar, sinteticamente, uma genealogia do conceito de iconoclastia e dos seus usos, tomo como exemplo, para ilustrar a minha reflexão e algumas das suas premissas, o trabalho de um antropólogo que procurou aplicar o conceito aos tumultos verificados no decorrer da II República espanhola e em especial com o eclodir da guerra

⁶ Estes inquéritos, até há pouco tempo em lugar desconhecido, encontram-se no Arquivo Contemporâneo do Ministério das Finanças (no fundo da Comissão Jurisdicional dos Bens Culturais) e digitalizados e acessíveis no site da Biblioteca Digital do referido arquivo.

civil de 1936-39: Manuel Delgado. A escolha deste autor assenta não só na sua importância e no papel incontornável que teve para o impulso dos estudos sobre anticlericalismo na historiografia espanhola, mas também no facto de ter sido referenciado nos trabalhos que em Portugal se referiram ao mesmo tipo de fenómenos que estuda.

A análise crítica da noção de "iconoclastia" mostra as limitações e contradições de uma abordagem que subordina a análise do local a uma visão ideologizada e anacrónica da questão nacional, e aponta pistas a serem exploradas numa análise mais aprofundada, que deverá ser empreendida à luz de concepções historiográficas mais apropriadas à natureza do fenómeno. É nessa análise, que obviamente não cabe nos estreitos limites de uma tese de Bolonha, que competirá à antropologia fornecer uma perspectiva de análise adequada à complexidade dos contextos nos quais se insere a chamada "questão religiosa" da I República.

Em suma, procurou-se com este trabalho sublinhar a necessidade de realizar novos estudos sobre o período da I República, nomeadamente em relação a temas a que geralmente se atribui uma grande centralidade e importância no rumo político que a governação republicana tomou. A análise destes “grandes” temas deve, porém, manter-se atenta aos fenómenos aparentemente marginais que lhes aparecem associados, especialmente para que a partir da sua especificidade se possa aprofundar a compreensão desse quadro maior em que surgem. Os tumultos e fenómenos análogos geralmente considerados como efeitos secundários do conflito Estado-Igreja, devem ser analisados nos seus próprios termos, o que implicaria uma reformulação do problema ao nível nacional.

CAPÍTULO I

A “questão religiosa” e acções de resistência e protesto popular

A implantação da República em Portugal em 1910 levou a uma reorganização das relações entre o Estado e a Igreja a uma escala sem precedentes na história nacional. A 20 de Abril de 1911, cerca de seis meses após a revolução e uma sucessão de leis com vista à laicização do Estado, das suas instituições e da sociedade, é publicada a Lei da Separação do Estado das Igrejas e, pela primeira vez, o Estado declara-se neutro em matéria religiosa. A laicização do Estado e da sociedade era não apenas uma antiga ambição republicana e uma peça central na sua ideologia, mas revelou-se, também, na conjuntura revolucionária, uma necessidade para a consolidação do novo regime, especialmente pela debilidade do republicanismo fora das grandes cidades e, em contrapartida, pela ainda forte implantação social da Igreja. Assim, em relação à religião, contrariamente ao que sucedeu com outras matérias, o Governo Provisório e os sucessivos governos republicanos mostraram-se fiéis aos seus princípios, tornando claro, praticamente desde o primeiro dia, que a laicização seria um assunto prioritário para o novo regime.

Estes acontecimentos, longe de serem uma novidade, inserem-se num longo e complexo processo político e social a que a República apenas dá prossecução em novos termos. A expressão social deste processo de transformação acabaria, porém, por ser geralmente marginalizada pelos estudiosos ou, melhor, extrapolada dos termos dos dois protagonistas mais visíveis: o Estado e a Igreja. Os diversos grupos sociais, mais do que agir de acordo com as suas condições materiais e crenças, parecem assim reagir mecanicamente aos termos daqueles que no topo travavam o conflito através de decretos e leis e que procediam em função de interesses que assistiam, no imediato, mais à organização política “superior” do que propriamente às condições sociais e à vida quotidiana dos de “baixo”. Evidentemente, isto não é dizer que não resultavam consequências da transformação político-legislativa e que esta não afectava outros para além daqueles directamente envolvidos no conflito, mas sim que essas consequências e a transformação despoletada tinha diversos níveis que não são linearmente subsumíveis uns aos outros. Como enfatizou Grendi, a admissão do papel efectivo de categorias macro-históricas (como, neste caso, o Estado e a Igreja), não justifica o seu

determinismo, “pois a acção social, assim como a acção individual, comportam uma escolha em um campo de alternativas limitadas que constituem «a fábrica da realidade social e psicológica do homem»”, sendo qualquer uma dessas categorias apenas uma das suas componentes (2009: 48).

Apesar da chamada “questão religiosa” ser menção obrigatória em quase toda a historiografia da I República e de começar a ser com maior frequência o objecto central de muitos trabalhos relativos ao período, o estudo do tema ainda tende a ser discutido em termos da época, satisfazendo-se mais com o recurso a muitas das ideias então estabelecidas do que com a procura em compreendê-la na sua especificidade e em consonância com um quadro interpretativo apropriado. No lugar de se procurar um entendimento do fenómeno nas suas diversas dimensões, tende-se a subordinar cada um delas a um só nível de análise globalizante, o que tem como consequência impossibilitar uma abordagem que parta do próprio contexto dos acontecimentos analisados e que se construa de acordo com os seus próprios termos. Podemos por isso afirmar, como parece ser comum fazer a propósito de tantos outros tópicos, que, apesar das inúmeras páginas que lhe foram dedicadas, persiste a ideia de que este ainda é um assunto largamente por estudar e conhecer na sua escala e nas suas diferentes dimensões.

É certo que o alvoroço que o tema ainda hoje suscita dificulta a sua compreensão, tornando difícil precisar onde começam e acabam os discursos e as medidas políticas das elites, assim como a Igreja ou o povo e as suas representações. Correndo os riscos que resultam desta dificuldade, julgamos poder identificar e aproximar os distintos níveis de análise em confronto na questão, correspondentes, em termos latos: ao Estado e à Igreja; àquilo a que, numa escala microanalítica, próxima das relações interpessoais e de estruturas locais, poderíamos identificar, recorrendo a Grendi, como *grupos sociais* e como *comunidades* (cf. 2009: 45); e, ainda, a “mecanismos, formais mas sobretudo informais, de articulação entre os distintos níveis que, no sistema político, medeiam entre a comunidade e a nação” (Rowland, 1987a: 654), ou, especificando para o nosso caso, entre a comunidade e o Estado e a Igreja. Na historiografia relativa à I República tendeu a privilegiar-se os níveis macro, e, como tal, até recentemente, uma abordagem contextualizada a esta “questão”, atenta à recepção que as medidas do Estado ou que as acções da Igreja tiveram a um nível local, viu-se praticamente impossibilitada pela diluição nos termos daqueles dois leviatãs. Num cenário tão complexo, é difícil perceber onde começa um “território” e acaba o outro,

mas talvez seja precisamente porque essa distinção não se revela assim tão clara que não podemos excluir gratuitamente um dos campos ou privilegiar um em função dos outros. Não se trata, por isso, de remeter para os diversos níveis de análise conjuntamente e de forma indiscriminada, mas apenas de evitar subordinar umas a outras.

Não é no espaço de um capítulo desta dimensão que tal exercício pode ser feito, nem me compete a mim fazê-lo, mas algumas considerações gerais e introdutórias podem ser apresentadas. Ainda sem sair dos termos a partir dos quais estes conflitos foram abordados, podemos desde logo estabelecer alguns aspectos, especialmente no que concerne aos dois actores – o Estado e a Igreja – a quem se atribuiu o maior protagonismo nos conflitos em causa: não é possível nem conveniente clamar pela existência de inocentes, pois nem a Igreja era a “criatura amável e cosmopolita com que hoje, quer a nível nacional, quer do papado, normalmente é identificada” (Rosas, 2010: 87) nem tão pouco tinha uma abertura incondicional para a separação, como hoje é comum ver defendido⁷, nem o Estado republicano, personificado por Afonso Costa, se mostrava sempre indiferente ou neutro perante a religião católica, como gostava de fazer crer⁸. E é pela mesma razão que procurar vítimas também se revela igualmente despropositado, pois mais do que um conjunto de leis, a laicização do Estado e da sociedade representa, em certo sentido, um conflito “entre duas instâncias totalizadoras e rivais” (Catroga, 2006: 91), ambos à procura de manter, (re)definir ou solidificar posições num agitado tabuleiro nacional⁹.

Para o entendimento da “questão religiosa” na I República, assim como dos propósitos implícitos nas medidas que lhe estão associadas e das suas consequências, é igualmente necessária a inserção nas crescentes tendências de laicização política e social que, como referido atrás, há muito se manifestavam (praticamente desde o século XVIII). A “questão religiosa” só pode ser compreendida enquanto um longo processo, irreduzível a um momento claramente delimitado no tempo ou às ideias de um número

⁷ Confrontar os princípios em que assentava o laicismo republicano, analisados e desenvolvidos no trabalho de Fernando Catroga (1991: 323-376), com um documento onde é bastante perceptível a concepção do mundo e da sociedade por parte da Igreja, como é a Pastoral Colectiva dos Bispos Portugueses publicada ainda antes da promulgação da Lei da Separação (em Fevereiro de 1911), permite perceber claramente o porquê da impossibilidade de a Igreja ter abertura para qualquer separação.

⁸ Neste sentido, no estudo mais exaustivo realizado, até ao momento, sobre a separação do Estado e da Igreja em Portugal, Salgado de Matos defende, embora que através dum caminho algo diferente, que “a separação não foi querida nem pela Igreja Católica nem pelo Estado” (2010: 33).

⁹ Ou ainda de acordo com as palavras de Catroga, tínhamos, “por um lado, o novo Estado-Nação – que reivindicava para si um papel universalizador e homogeneizador das consciências – e, por outro lado, a Igreja, com finalidades análogas, há séculos consolidadas e, porque consagradas, tidas por definitivamente adquiridas.” (2006: 91)

reduzido de indivíduos em acção num período específico. Por isso mesmo, dela também são inseparáveis as transformações económicas de fortes consequências sociais e demográficas que então se acentuavam, despoletadas em larga escala no período do liberalismo e que culminam na sua crise, proporcionadoras das condições para o aparecimento de novas ideias, especialmente nas maiores cidades do país, e para a ampliação do campo de acção político (e.g. Rosas, 2004 e 2010, e Cabral, 1988).

A expressão “questão religiosa” passou a ser aplicada a praticamente tudo aquilo que podia remeter para a relação da Igreja com o Estado republicano, quando, na realidade, muitos dos interesses envolvidos eram primariamente políticos. Por exemplo, quer para a historiografia, quer para os debates da época, as primeiras leis laicizadoras, como a lei do divórcio ou do registo civil, são tratadas como parte da “questão religiosa” apenas por implicarem aspectos da moral cristã ou questões que até então sofriam influência determinante do poder da Igreja, quando, na realidade, apenas com a Lei da Separação poderia ser discutível uma “questão religiosa”, pois só aí o Estado institucionaliza medidas que vão para além da regulação civil, ou do que pode ser considerado parte da sua esfera de acção, e que implicam imiscuir-se em matérias de natureza religiosa ou relativas à própria Igreja. É por isso necessário problematizar a ideia de “questão religiosa”, apurando em especial quando é que esta passa de “questão política” a “questão religiosa” e vive-versa, quando é que é pertinente falar desta última ou se é sequer conveniente ou possível separá-las¹⁰. A tendência para incluir na questão religiosa decretos com propósitos distintos e dirigidos unicamente para a esfera civil, ainda que tocassem em assuntos sensíveis para a moralidade católica, leva-nos a cair na tendência de adoptar a posição interessada da Igreja perante esta questão.

Mas cingir o conflito a este nível de análise nacional implica isolá-lo de outros contextos porventura mais significativos para a sua compreensão, pois este tanto era condicionado como condicionava outros agentes sociais e processos históricos. Descontextualizada, a expressão “questão religiosa” acaba, como tal, por esconder muitas outras questões, particularmente visíveis quando se abandonam categorias como “Estado” ou “Igreja”.

¹⁰ Veja-se, exemplo, o livro editado por Eric R. Wolf, *Religious Regimes and State Formation: Perspectives from European Ethnology* (1991), que tem precisamente como um dos seus propósitos “overcome the received practice of treating religion and politics as wholly separate and independent domains” (1991: 1).

Muitas dos factores apresentados são o que leva parte importante da historiografia a olhar para a “questão religiosa” na I República ou, especialmente, para a Lei da Separação, escusando qualquer contextualização ou problematização, como se estes fossem acontecimentos ou processos que se explicassem em si mesmos. Nas histórias mais generalistas da I República¹¹, especialmente aquelas que usualmente servem de referente interpretativo aos diversos estudos que atravessam a historiografia existente, a abordagem da questão religiosa está, como seria de esperar, em sintonia com a linha argumentativa apresentada por cada um dos autores. Antes de avançar para uma reflexão mais focada na “questão religiosa” e na sua expressão popular, olhamos sucintamente para esse tratamento dado pela historiografia que ilumina alguns dos traços que esbocei atrás, sistematizando, em seguida, algumas das principais conclusões.

I. 1. A “questão religiosa” na historiografia da I República

António H. de Oliveira Marques, com uma significativa obra publicada sobre a I República, representa para os estudos sobre o período uma das primeiras experiências de distanciamento de perspectivas mais engajadas produzidas ainda durante a I República e, também, no decorrer do Estado Novo (e.g. 1971, especialmente). Apesar de certa medida datada, quer nas suas perspectivas, quer pelas debilidades inevitáveis num trabalho pioneiro e tão exaustivo sobre um período tão extenso, a sua obra continua a ser uma referência. Porém, a “questão religiosa” ocupa nela um espaço acessório, praticamente insignificante, em grande medida causado pelo seu entendimento determinista e a espaços positivista da República, por ele entendida como fatalmente condicionada pela herança do modelo liberal, em relação ao qual representava um inevitável mas moderado progresso estrutural, e por uma população rural e por isso cívica e politicamente atrasada, em contraste com a elite burguesa urbana, progressista e democrática que definia a força republicana. Neste cenário, a República aparece como condenada ao seu fim, apesar dos esforços dos diversos governos, e os múltiplos conflitos que a percorreram são relativizados e diluídos num rumo que pouco ou nada lhes devia. Assim, a sua principal obra relativa ao período em questão (e.g. 1971) não

¹¹ Refiro-me, em particular, às obras de António Oliveira Marques (Marques, 1971 e 1988), Vasco Pulido Valente (Valente, 1999 [1976], Rui Ramos (Ramos, 2001 e 2009), Manuel Villaverde Cabral (Cabral, 1988) e Fernando Rosas (em especial, Rosas, 2004).

dedica ao tema mais do que algumas notas marginais, enquanto que noutra obra complementar, publicada posteriormente, merece um pequeno capítulo descritivo (cf. 1988).

Numa linha mais conservadora de entendimento da I República, a “questão religiosa” ganha, como seria de esperar, outro destaque. Deixa, porém, de ser somente uma questão religiosa para passar a ser uma “guerra religiosa”. Vasco Pulido Valente, em *O Poder e o Povo* (1999 [1976]), defende que Afonso Costa encontrou na “questão religiosa” “a maneira de criar um estado de guerra permanente entre as forças conservadoras e o regime” (1999: 171), sendo esta questão, por essa razão, instrumental na sua tese do “terror” e de “estado de guerra permanente” com que caracteriza os primeiros anos do novo regime. Nesse sentido, a Lei da Separação não era outra coisa senão “pura e simplesmente uma declaração de guerra” e “um não muito subtil exercício de sectarismo e brutalidade” (1999: 183). Para Rui Ramos, apologista da mesma tese, embora que numa forma extremada, a “guerra religiosa” tornara-se na “razão de ser do regime” (2009: 587), muito embora sublinhe que a existência da Lei da Separação se devia, em certa medida, a um “efeito de moda”, motivado pela lei equivalente decretada cinco anos antes em França (2001: 355). A referida “questão” tinha, além disso, uma expressão messiânica, pois, como afirma, “o governo republicano era um governo ideológico, ambicionando realizar na Terra uma sociedade ideal”¹² e “a chamada «questão religiosa» é evidência disso” (2001: 350). Este entendimento da “questão religiosa”, constitui, igualmente, um exemplo dos condicionamentos derivados de uma história política narrativa, assente no “primado da política sobre todos os outros domínios da existência humana” e caracterizada por uma “notória aversão a qualquer referência ao «social»” (Cardoso, 2011: 44), alheia a qualquer conceptualização ou teorização e, por isso, incapaz de olhar a referida questão como algo irreduzível a um conjunto fechado e limitado de factores.

Em Manuel Villaverde Cabral (1988), introdutor na historiografia do conceito analítico de crise do sistema liberal enquanto quadro histórico de referência para o entendimento do período que vai desde finais dos anos 80 do século XIX até ao fim do governo republicano em 1926 – para usar as palavras com que o apresenta Fernando Rosas (2010: 14) –, o conflito religioso é praticamente excluído, nada introduzindo de

¹² Um argumento que é comum ao adoptado por posições conservadoras perante processos de laicização semelhantes noutros países, como foi o caso de Espanha para a II República, por exemplo.

relevante sobre o mesmo. Finalmente, no trabalho de Fernando Rosas (e.g. 2004 e 2010), autor próximo desta tese para a compreensão da I República, a “questão religiosa” assume outra importância e associa-se mais claramente à conflituosidade social e política que caracterizou todo o período de crise referido e que cercou a República, alimentado em grande medida pela incapacidade do regime em contrariar a minoritária e débil popularidade do republicanismo numa parte significativa do país, especialmente fora dos grandes centros urbanos. Rosas aponta mesmo a “questão religiosa” como um dos “cinco erros capitais da I República” (cf. 2010), devido à imprudência do jacobinismo republicano ao “permitir que uma questão política sobre as relações dum Estado com uma igreja se tornasse numa questão religiosa” (2010: 88-9). Apesar desta tese também ser discutível, quer por esta consequência que lhe é atribuída (equiparando-se, assim, por exemplo, à I Grande Guerra ou ao agravamento das condições sociais da população e aos conflitos que tal situação motivou), quer pela descontextualização da “questão religiosa” para a qual parece resvalar, dando a entender que o essencial da laicização republicana podia ser concretizado sem que nunca fosse tratado como uma questão religiosa pela Igreja, tem a vantagem de inserir a “questão religiosa” no panorama político e social da época, sem descurar quer a atitude da Igreja, assim como os seus interesses e simpatias políticas, quer a sua importância “mundividencial”¹³ no republicanismo, não a reduzindo, por isso, à relativa insignificância estrutural de uma contingência, como em Oliveira Marques, nem a um tacticismo ou acessório político radical e persecutório, como é tratada pelas abordagens, na linha de uma história política conservadora, empreendidas por Pulido Valente ou por Ramos. Mais importante do que isto, contorna o maniqueísmo das análises destes dois últimos autores e de uma grande parte da produção dedicada ao assunto.

Nos trabalhos em que a “questão religiosa” assume um papel central, esta ganha, naturalmente, contornos mais complexos, mesmo quando se focam somente em alguns dos seus aspectos. Não obstante, concentram-se, geralmente, no conflito entre a Igreja e o Estado (e.g. Madureira, 2003; Neto, 1998; Seabra, 2009; Matos, 2010)¹⁴. Mesmo em

¹³ Para usar o mesmo termo que Fernando Catroga, 1991.

¹⁴ Arnaldo Madureira (2003) não introduz nada de relevante sobre o processo em questão, limitando-se a apresentá-lo de forma descritiva e cronológica. Vitor Neto (1998), apesar de o seu trabalho se referir especialmente ao período da Monarquia Constitucional, aborda o primeiro ano e meio do governo republicano. Por isso mesmo, o seu trabalho distingue-se dos restantes aqui indicados pelo excelente contributo que dá para a compreensão dos antecedentes da chamada “questão religiosa” da I República,

alguns dos estudos em que a expressão social da questão assume outra centralidade, ela tende a ser discutida como pano de fundo das medidas políticas republicanas, assumindo-se que lhe respondia directamente e tendendo-se a confundi-la com a Igreja e as suas posições.

Destes trabalhos, destaco dois, precisamente por representarem a recente atenção concedida à recepção popular às medidas laicizadoras no período da I República: o livro de Maria Lúcia de Brito Moura, *A Guerra Religiosa na Primeira República* (2004), e o de David Luna de Carvalho, *Os Levantes da República, 1910-1917* (2011).

Como o título permite em certa medida antecipar, o livro de Brito Moura desenvolve a tese da “guerra religiosa” através da caracterização de uma violenta perseguição à Igreja, ao clero e aos católicos, que, assumindo uma “expectativa benevolente” perante a revolução (2004: 46), acabam por ser arrastados para o “campo de batalha” pelo “radicalismo anticlerical” (2004: 50). Apesar de não considerar a “guerra religiosa” uma novidade, remetendo as suas origens para a governação pombalina, afirma que na I República esta se constitui como uma “nova realidade, caracterizada “por embates muito mais violentos do que no passado” (2004: 32). O seu enfoque recai, assim, nas “resistências – activas e passivas – por parte do clero e por parte das populações apegadas às suas crenças e tradições, que não estavam dispostos a abandonar em obediência a um decreto” (2004: 32-33). Nesta afirmação ficam desde logo patentes dois problemas indissociáveis que percorrem o livro: o da presunção de conhecer na totalidade as crenças e tradições a que as populações estavam “apegadas” e o de as confundir com aquelas da religião católica, desconsiderando dessa forma outro conflito que opunha, precisamente, essas duas realidades.

Noutro aspecto, e em consonância com muitos dos estudos que abordam o anticlericalismo, em Brito Moura este é tratado como correspondendo, antes de a qualquer outra coisa, a um fenómeno ideológico e cultural, ficando assim secundarizados os seus diversos aspectos estruturais e a sua presença a nível popular (com uma expressão muitas vezes autónoma do chamado “anticlericalismo político”,

sem descurar o seu peso económico, social e político (o que relativiza a inserção do seu trabalho neste conjunto de referências). João Seabra (2009) preocupa-se somente em confirmar as teses de que parte – a de que existiu “perseguição religiosa” e de que a Igreja foi a vítima –, o que tolda o contributo que poderia resultar da sua análise exaustiva da Lei da Separação. Luís Salgado de Matos (2010), destes o trabalho mais recente, não pretende abordar a expressão popular da “questão religiosa” mas sim as relações entre o Estado e a Igreja. No entanto, constitui, sem dúvida, o trabalho mais exaustivo e profundo sobre essa relação conflituosa que marcou o período da I República, iluminando aspectos até então desconhecidos e abordando a questão na sua imensa complexidade.

mais associado às elites políticas e geralmente de cunho anti-religioso¹⁵). É esta assunção que permite que se pinte um retrato de um republicanismo religioso e messiânico, desejoso de realizar na terra e no imediato um Mundo Perfeito, o que, aliás, explicaria e justificaria o uso da violência como recurso legítimo¹⁶. Seria, além disso, esse fanatismo milenarista e sem qualquer base material a explicar a inevitável falência da República e a sua incapacidade em superar todos os problemas que a atravessaram.

No geral, e em síntese, nesta obra vemos confundido o alcance da Lei da Separação com as atitudes de algumas autoridades locais, exageradamente zelosas e persecutórias, ou até mesmo com a atitude de alguns habitantes que, pressentindo a mudança numa relação de poder e sentindo a autoridade do seu lado, se viam no dever de vigiar os padres e os católicos para assegurar que estes não constituíam qualquer ameaça para a República; vemos assaltos e agressões a padres, com motivações bastante dúbias mas que em nada indiciavam atitudes políticas ou hostilidade à religião, ser confundidos com “anticlericalismo de contornos ateístas” (e.g. 2004: 104-105); vemos um cenário de forte repressão, de perseguição e de “terror” ser construído com base em notícias e artigos de opinião, publicados no período estudado pelos próprios protagonistas do conflito, sem que haja qualquer problematização a acompanhar esse uso; vemos, enfim, assaltos a igrejas, comuns ao longo da República, mas, como veremos no próximo capítulo, sem qualquer expressão anti-religiosa, ser confundidos com acções em que o propósito principal era o sacrilégio e ofender os católicos (e.g. 2004: 231).

Em David Luna de Carvalho os protagonistas são, basicamente, os mesmos que os de Moura, excepto no que respeita à centralidade concedida ao clero. No mesmo sentido, a importância atribuída à confessionalidade religiosa é relativizada pelo historiador, tal como sublinha ao justificar a sua opção em definir os casos que estuda

¹⁵ Num ensaio etnográfico clássico, referente a uma freguesia do centro de Portugal, Joyce Riegelhaupt sublinha precisamente que, “do ponto de vista analítico, é preciso reconhecer a diferença entre um anticlericalismo que é fundamentalmente «anti-igreja», baseado na posição institucional que esta ocupa num determinado estado, e um anticlericalismo mais lato que é equivalente à «anti-religião».” (1982: 1216). No mesmo ensaio, distingue, ainda, um anticlericalismo que tem como alvo o padre, e não necessariamente a igreja enquanto instituição ou a religião, que é aquele que analisa em maior profundidade.

¹⁶ Nas suas palavras: “um grande número de militantes desejaria acelerar o processo de libertação do domínio religioso, condição necessária para o advento do futuro radioso, prometido pelos profetas republicanos” (2004: 239). Para a mesma autora, veja-se, também, 2004: 29-30 ou a página 242 do mesmo livro, em que define a violência como “forma de religiosidade de sinal contrário”. Ramos, como vimos, subscreve a mesma tese do messianismo republicano (e.g. 2001 & 2009). Catroga (1991) também sublinha a carga messiânica do republicanismo, mas creio que o exercício é distinto do destes autores, muito embora estes recorram a ele.

como “resistências populares” e não “resistências católicas”. Através desta opção, segundo Carvalho, realça-se “a dimensão social das acções anti-laicização e tornamos mais óbvia a sua transversalidade”, até porque, “mais do que a religião católica, o que esteve em jogo nos conflitos devidos à política em matéria religiosa na I República, foi a sua dimensão social, a sua vivência social, que, com maior rigor, se deve nomear pela expressão «religiosidade»” (2011: 26-7). Não encontramos, porém, qualquer problematização do nível de análise e do contexto pertinente para a sua efectuação, surgindo como referentes tanto questões políticas nacionais como outros factores locais ou relativos a relações interpessoais.

No entanto, pela “transversalidade” das acções de resistência que o autor procura enfatizar, este trabalho aproxima-se mais do que qualquer outro da perspectiva aqui adoptada e terá um papel importante na reflexão que esboçarei sobre a “questão religiosa”.

O aspecto mais importante da obra de Luna de Carvalho – além do de contornar o maniqueísmo de grande parte da historiografia – reside na quantificação que faz das resistências populares ou do que chama “tumultos com pretextos políticos-religiosos” (2011: 45), o que lhe permite confrontar algumas teses bastante difundidas e iluminar aspectos até então desconsiderados. Tal quantificação permite ter uma noção mais sólida da presença efectiva desses tumultos no espaço e no tempo e da sua hipotética relação com as políticas laicizadoras republicanas. Assim, demonstra que “ao contrário do que se tem assumido como consensual, durante a I República a legislação que mais potenciou os conflitos abertos contra a sua política religiosa não foi a Lei da Separação (...) mas os chamados Decretos Proibitivos”, nomeadamente a “Lei do Registo Civil Obrigatório”, pela sua proibição dos cortejos fúnebres religiosos em espaço público externo aos templos ou em cemitérios (2011: 335). Aliás, um aspecto a reter da sua análise é o de que as resistências no âmbito dos cultos e as resistências no âmbito dos bens e organização das igrejas constituíram a grande maioria dos casos, correspondendo a 71% do total dos 333 episódios que registou durante os sete anos compreendidos pelo estudo, enquanto somente 29% aconteceram em torno do clero (em sua defesa ou contra si).

Alguns dos dados recolhidos pelo autor e algumas das conclusões que apresenta serão muito úteis para o que pretendo fazer a seguir e que já abordei levamente nas primeiras páginas deste capítulo. Por isso mesmo, remeto o desenvolvimento de outros

argumentos de Luna de Carvalho para as páginas em que exploro mais directamente as acções de resistência e protesto popular. O recurso a alguns exemplos permite-nos refoçar a crítica à importância atribuída ao Estado e à Igreja no entendimento dessas acções de resistência e protesto, tanto anticlericais como religiosas, e, em contrapartida, sublinhar a autonomia e idiossincrasia de alguns desses casos por relação a essas duas entidades, remetendo-os para os seus próprios termos e inserindo-os no seu contexto local, o que, em alguns momentos, relativiza o valor e a operacionalidade da ideia de “questão religiosa”.

I. 2. Considerações gerais sobre a “questão religiosa”

Como vimos, para uma parte significativa da historiografia da I República, a “questão religiosa” é considerada um dos factores mais determinantes – em alguns casos é mesmo considerada o mais determinante – na evolução, decadência e queda do regime instaurado em 1910 e derrubado em 1926. Mas, no entanto, continuamos sem ter uma resposta clara para o que se pretende representar ou dar a entender com a expressão “questão religiosa”. Não creio que esta categoria alguma vez tenha sido problematizada com profundidade – e sem o fazer é difícil perceber *o que foi, como foi, até mesmo se realmente foi*, ou perceber, simplesmente, muitas das acções que nela são geralmente enquadradas. Naturalmente, não tenho a pretensão de resolver tal assunto aqui, nem creio ter a capacidade para o fazer, mas pretendo somente considerar alguns aspectos mais relevantes para este trabalho e que julgo deverem ser sublinhados.

Sucintamente, cingindo-nos ao seu tratamento pela historiografia atrás apresentada, a categoria “questão religiosa” procura geralmente invocar duas coisas, indissociáveis mas que ainda assim podem ser distinguidas. Por um lado, o processo de transformação das relações entre o Estado e a Igreja, visando a consolidação da soberania do Estado e o enfraquecimento da Igreja; este processo tem o seu momento mais significativo na aprovação da Lei da Separação do Estado das Igrejas, a 20 de Abril de 1911, mas é caracterizado pela promulgação de um numeroso conjunto de leis que tocavam em assuntos que muitas vezes se confundiam com a Igreja e a religião, ou pertenciam mesmo, até então, exclusivamente ao seu domínio de acção. Por outro lado, procura invocar a laicização da sociedade portuguesa, dos seus hábitos, dos seus costumes ou, por outras palavras, a instauração de uma nova mundividência, distinta da prevalecente.

Há vários traços que, como referi, se destacam nesta produção historiográfica, mesmo que nem sempre simultaneamente, e que em muito poucas palavras podemos agora apontar: em primeiro lugar, o peso enorme que as relações entre o Estado e a Igreja ocupam nas referências à “questão religiosa” – relações essas para as quais remete desde logo a própria expressão em causa; em segundo lugar, a enorme importância atribuída à legislação laicizadora republicana, servindo geralmente como foco central nas referências à questão ou, no mínimo, como seu ponto de partida; finalmente, a consideração, por um lado, das acções do Estado e dos republicanos como correspondendo, quase exclusivamente, a questões de interesse e disputa de poder político e, por outro, a consideração das acções e interesses dos católicos e da Igreja, especialmente desta última, como remetendo quase exclusivamente para um domínio que poderíamos definir como de “significado” (Bax, 1991), focado acima de tudo em questões simbólicas associadas às crenças e práticas religiosas, independentes e alheadas das práticas mundanas e seculares. Com esta última tendência, procura-se comumente colocar a Igreja como vítima de uma intromissão abusiva por parte do poder político numa área que lhe é alheia, ou seja, a da religião e a da crença, excluindo-a, portanto, do jogo político e da disputa pelo poder ou, melhor, vendo o seu envolvimento político como uma fatalidade imposta pelas condições conjunturais.

Em certo sentido, numa produção que muitas vezes parece mais preocupada em apontar vítimas e agressores ou inocentes e culpados, vemos como a “questão religiosa” tende a adequar-se ao retrato que se pretende construir da I República, especialmente nas suas posições extremas: quer quando a República é apresentada como um evidente símbolo de democratização, progresso e modernização, quando muito atenuada por uma população rural, cívica e politicamente atrasada face à elite urbana e republicana; quer quando é retratada como um regime inconsequente, assente na manutenção de um clima de Terror como forma de contornar a sua falta de legitimidade política e ausência de base social, neste caso constituindo a “questão religiosa” uma estratégia encontrada para alimentar um necessário “estado de guerra permanente” com as forças conservadoras e um exemplo inequívoco dos infames abusos cometidos pelo radicalismo de um “governo ideológico” e “messiânico”.

É perante este cenário que podemos afirmar que a “questão religiosa” se concentra geralmente nos termos da relação entre o Estado e a Igreja e que mesmo quando também engloba outros níveis de análise nessa cadeia de relações, tende a ser-

lhe atribuída, geralmente, um entendimento vertical e de sentido único, ou seja, de cima para baixo, vendo as acções dos de “baixo” como mais ou menos determinadas pelas dos de “cima”. Esta leitura praticamente nega a autonomia a essas mesmas acções populares e demite-se da sua explicação e compreensão nos seus próprios termos.

Se a imensa multidão se aproximava de um ou de outro campo do conflito em diversos momentos, nem por isso o entendimento das suas acções é redutível aos termos de cada um desses campos antagónicos. Para o estudo das acções dos “de baixo”, há que procurar identificar o peso de distintos factores morais ou até interesses materiais, assim como condicionantes estruturais que podem ter apenas uma existência local e que passam tanto pelas mais diversas relações interpessoais como por relações de parentesco.

Mas há outras consequências que podemos associar ao uso da categoria de “questão religiosa” e que devem ser destacadas. Ao falar *da* “questão religiosa” (no singular), cingindo-a a uma disputa ideológica entre o republicanismo e a Igreja, legitimamos, implicitamente, o interesse da Igreja na consolidação da sua hegemonia sobre o domínio da religiosidade, ofuscando as significativas diferenças que havia entre o ser católico para o entendimento popular e o ser católico para a doutrina oficial da Igreja, motivo, aliás, de inúmeros conflitos entre estes dois “mundos” e de que encontramos reflexo no conhecido anticlericalismo popular presente mesmo junto de população assumidamente religiosa. Além disto, no seguimento do que disse anteriormente, não devemos esquecer que cingir a uma “questão religiosa” o conflito que opôs o Estado e a Igreja serviu para esta última sublinhar o seu alheamento e desinteresse pelas questões políticas e de poder, apresentando-se dessa forma como uma vítima.

Posto isto, “questão religiosa” parece ser uma categoria que contribui muito pouco para a compreensão dos fenómenos aos quais aparece associada. Com a sua invocação, são mais as zonas de sombra que se criam, pois na verdade, especialmente nas acções populares, encontramos dimensões que permitem enquadrá-la como uma questão tanto social como política ou económica, tornando-as indissociáveis de todas estas questões que atravessaram e marcaram a I República.

I. 3. Alguns exemplos de protesto e acção popular em torno da “questão religiosa”

O que pretendo sugerir não é, na verdade, nada de muito original. Suzanne Desan, num estudo sobre o período da Revolução Francesa (*Reclaiming the Sacred*), realiza um exercício semelhante, servindo o seu trabalho de referência para esta minha proposta. O seu argumento basilar, corresponde, com a devida distância e com algumas nuances, ao que se pode verificar em Portugal: a profunda inter-relação do “sagrado” com o “profano” nas classes populares, especialmente em meio rural. Se a própria Igreja era uma instituição de poder, com forte intervenção e ligação política, assim como com um enorme peso económico, também para os católicos populares havia, se calhar até com maior intensidade, uma significativa mistura do “sagrado” com o “profano” – à falta de melhores palavras e reconhecendo os problemas que o seu uso levanta –, expressa, porém, em termos distintos. Especialmente no seu quotidiano, os dois mundos não se separavam. Por isso mesmo, as acções de resistência eram *não apenas* acções em defesa das suas práticas religiosas – o que, ainda assim, nunca é de mais sublinhá-lo, não se deve confundir linearmente com uma defesa da Igreja, enquanto instituição, e das suas práticas religiosas oficiais –, mas eram também indissociáveis de outros factores de ordem mais ampla e da defesa de uma forma de vida mais abrangente, ligada a uma sociabilidade, em certo sentido, comunitária. Assim se entende a especial intervenção das populações na resistência aos arrolamentos dos bens das igrejas, à restrição do toque dos sinos ou à sua remoção, ao encerramento das igrejas ou às restrições impostas à realização de actos de culto externo, como as procissões, procedendo muitas vezes contra as autoridades republicanas e religiosas (em alguns casos, levando a cabo as procissões mesmo sem padre e, como é lógico, perante a firme oposição deste – apesar de em Portugal nunca se ter atingido a dimensão registada em França, e de que Suzanne Desan dá conta, também fruto da menor intensidade e sistematicidade dos conflitos em causa).

Vejam-se algumas das situações que despoletaram acções de resistência. Consideremos, em primeiro lugar, o caso das resistências à restrição do toque dos sinos ou à sua retirada, imposta pela Lei da Separação. Remeter a explicação destas acções apenas para a “questão religiosa” – como já na altura certos sectores da burguesia e da elite intelectual ou urbana, em certo sentido faziam – é desconsiderar a importância que

os sinos tinham na vida local. Os sinos tinham uma presença sonora quase omnipresente no dia-a-dia das aldeias e vilas e estavam longe de servir unicamente para as funções religiosas. Como refere Luna de Carvalho, o seu som estava “tão entranhado nas culturas das comunidades que constituía a paisagem sonora da sua paisagem sensível” (2011, 81-2): tocavam para anunciar um nascimento, baptizado, casamento ou falecimento, mas também para alertar para incêndios ou acidentes; assinalavam as horas de trabalho (o seu início e o seu fim); eram tocados a rebate quer para chamar as populações em situações de alerta (os “alevantes” surgiam quase sempre desta forma, como nota Luna de Carvalho, 2011: 81-2) ou para mobilizá-las no período dos motins de subsistência, e até mesmo as greves muitas vezes eram iniciadas com recurso ao toque dos sinos – entre muitos outros exemplos. O toque dos sinos estendia-se muito para lá da sua função e do seu contexto religioso, abrangendo, muitas vezes, os próprios funerais civis, em contra-corrente com a vontade das autoridades paroquiais ou administrativas republicanas (e.g. 2011: 82-84). Assim, alguns dos tumultos relacionados com as restrições ao toque dos sinos acabam também por ilustrar, em certos casos, a autonomia moral das populações tanto em relação aos preceitos oficiais republicanos como aos católicos.

Quanto às resistências suscitadas por outras restrições no âmbito do culto externo, e que segundo Luna de Carvalho constituíram 40% do total das acções com pretextos político-religiosos, estas, mais uma vez, não são de todo compreensíveis sem abordar uma série de outros factores que vão bem para lá da religião e que, muitas vezes, eram invocados pelas próprias populações: falo, especialmente, de factores de ordem económica e de factores de ordem cultural e social, pelo que estas festas representavam para a vida local da comunidade. Quanto a este último factor, sublinhe-se, além da sua importância comunitária, que alguns dos tumultos tiveram origem na aleatoriedade das medidas de restrição, isto é, no facto de ser permitida a realização de uma determinada manifestação de culto numa localidade e ser proibida nas localidades vizinhas.

No que se refere aos aspectos de ordem económica, por exemplo presentes nas festividades religiosas populares locais, é preciso sublinhar que a sua realização atraía um grande número de pessoas das localidades circundantes que contribuíam para a actividade comercial local, um factor que não se desliga do aspecto atrás apontado. Perante a proibição da realização de uma procissão na Atalaia, Montijo, lamentou-se

que a “birrinha do sr. Administrador evitou que alguns milhares de forasteiros afluíssem, como era de costume, ao arraial, prejudicando assim o comércio desta terra nalguns centenaes de mil reis. Que lh’o agradeçam os comerciantes” (em Marques, 2005: 307).

Esse factor não era apenas uma das razões para a revolta de muitas populações mas pesava, aliás, nas próprias decisões das autoridades, já que estas nem sempre optavam pelo impedimento imediato dos cultos, mesmo depois de se terem verificado, em situações anteriores, episódios de desordem pública. A importância do factor económico era muitas vezes o argumento usado para evitar a sua proibição (e.g. Carvalho, 2011: 116).

Sinal de que em causa não estava uma simples defesa da religião ou, mais precisamente, da Igreja enquanto instituição, muitas das acções de culto externo, apesar de proibidas pelas autoridades, acabavam por realizar-se pela acção de desobediência das populações, acontecendo, por isso mesmo, não só contra a vontade das autoridades estatais, mas, muitas vezes, do próprio clero local – em alguns casos, funerais ou procissões aconteciam mesmo sem padre, com a população a invadir a Igreja, a levar ela própria os artefactos necessários para o ritual e a realizar as cerimónias (numa clara “profanação” desses objectos, segundo a Igreja, e ainda por cima sendo essas cerimónias quase sempre encabeçadas por mulheres). A inclusão das restrições a acontecimentos como as procissões e romarias na “questão religiosa” que opunha o Estado à Igreja é tão mais problemática porque a Igreja sempre teve uma posição crítica face a tais cerimónias, posição essa que não deixou de manifestar pontualmente ao longo da I República. Assim, num artigo publicado em 1915 no jornal católico *Correio da Beira*, vemos um apelo ao fim das romarias, vistos como de “focos de mal” a que a maioria das pessoas adere apenas pelas “atracções mudanas” (28-07-1915). Com um propósito aproximado, escrevia-se na *Revista Católica* que, apesar do seu carácter religioso e da resistência que representavam às “prepotências do poder civil”, as festividades religiosas e as procissões envolviam muitas vezes “abusos e balbúrdia dentro das igrejas”, acrescentando ainda, contra o fim das romarias, que estas se tinham transformado em “manifestações mundanas onde imperava «o gozo material, o prazer, a desordem, a rixa, a vingança e a crápula»” (em Carvalho, 2011: 201).

Luís Marques (2005), por referência aos círios populares, sublinha o tacticismo de algumas autoridades e a instrumentalização que faziam de alguns acontecimentos

perante os quais sempre mostraram desprezo ou reprovação. Os círios constituíam uma dessas tradições populares que sempre contaram com a oposição da Igreja e, simultaneamente, com o desprezo das autoridades liberais que as associavam, paradoxalmente, a “ritos católicos” e ao “obscurantismo religioso” (2005: 311). Esta situação ficou patente nos violentos conflitos acontecidos no decorrer dos Círios do Santuário da Nossa Senhora da Atalaia, no ano de 1911, envolvendo republicanos e a população local. Se os republicanos se opunham à sua realização, os católicos rapidamente se colocaram em sua defesa, criticando o regime republicano, o radicalismo de alguns militantes e sublinhando o ataque ou perseguição de que estavam a ser alvo – omitindo, necessariamente, que tinha sido a própria igreja a impor fortes restrições às procissões nos anos imediatamente anteriores à República (e.g. 2005: 306-7).

Finalmente, consideremos um último tipo de casos: os suscitados pelo encerramento das igrejas e pelo arrolamento dos seus bens. Os arrolamentos, se pela Igreja eram vistos como uma forma de espoliação dos seus bens por parte do Estado, para a população, e pelo que pudemos verificar em praticamente todos os casos analisados, estes eram vistos como autênticos roubos, clamando-se que a Igreja era do povo, tinha sido por ele construída ou que nunca deixariam que a “igreja *deles*” fosse roubada, e classificando os seus objectos como bens pertencentes ao povo, doados por vários devotos. A título de exemplo, em 1912, em Pousade, na Guarda, o grito mobilizador, que passou de boca em boca, foi “Fora, que vão roubar a nossa Igreja!” (Carvalho, 2011: 133); no motim ocorrido em Bordonhos, em São Pedro do Sul, a 20 de Setembro de 1911, os populares gritaram que “a igreja era deles, que nunca a deixariam roubar... terminando tudo em vivas à religião e à *sua freguesia*” (2011: 133; *itálico meu*), o que, além do mais, ilumina precisamente a importância do sentimento de pertença local e não apenas de pertença a uma instituição. Noutro caso, em Chelo, Penacova, a 11 de Setembro de 1911, a população virou-se contra o padre por este ter cedido as chaves da Igreja, acedendo ao pedido da Comissão e contrariando a vontade popular (que já o tinha ameaçado de morte caso o fizesse) (2011: 136). A 13 de Agosto de 1911, em Mofreita, e noutras povoações não nomeadas, no distrito de Bragança, as populações, antecipando a vinda das Comissões encarregues dos arrolamentos, abriram uma “cova grande” à entrada da localidade, com uma faca e uma estola ao lado, em jeito de ameaça. Como sublinha Luna Carvalho, ao referir-se a estes exemplos, “o facto de a

cova ter sido aberta à entrada da localidade e não no adro da igreja” – como tinha acontecido noutra localidade – “sugere que os bens da igreja eram considerados como bens de toda a comunidade” e que não havia qualquer dissociação entre as duas entidades (2011: 140). Assim, pode-se dizer que prevalecia o sentimento de pertença local mais do que o sentimento de pertença a uma instituição como a Igreja.

Ainda em relação a este tipo de resistências, há a sublinhar que os padres, em muitos casos, não se opunham aos arrolamentos, procedendo, aliás, perante a oposição das populações, no sentido de garantir que estes se realizavam. Finalmente, como também atestam algumas resistências, especialmente em locais republicanizados, muitos dos levantes foram acompanhados de “vivas à República” (e.g. 2011: 157), o que reforça a impossibilidade de colocar, simplesmente, republicanos de um lado e católicos do outro.

Por outro lado, para terminar, vemos como também nas resistências a que David Luna de Carvalho atribui pretextos primeiramente económicos e sociais não é possível dissociá-los de factores religiosos, como atestam muitas das descrições desses acontecimentos, o que, aliás, sublinha o problema de privilegiar um ou outro factor, como se faz ao remeter muitas destas acções para uma “questão religiosa”. Desde os motins antifiscais, até outras resistências com pretextos médico-sanitários, ou ainda a apropriação de bens comunitários (como os terrenos baldios), podem ser encontrados factores morais que se aproximavam dos valores e da retórica religiosa. Um caso particularmente ilustrativo e relativamente conhecido, ocorrido em Angra do Heroísmo, é o das acções efectuadas pela chamada “Justiça da Noite”, um “grupo” não organizado e que se desfazia assim que o acto planeado estivesse concretizado. Este tipo de acção, vindo da Monarquia mas ausente nos seus últimos anos, ressurgiu nos primeiros anos da I República e tinha “uma tradição de regulação moral” (Carvalho, 2011: 279), o que mostra como a motivação das acções, quer fosse a resistência a aspectos das leis laicizadoras (através de acções de destruição de propriedades de uma associação cultural local) ou o derrube de vedações colocadas por particulares em terrenos baldios (com o consentimento das autoridades) – os casos pelos quais ficou conhecida –, tinha um fundo moral comum que lhes servia de justificação. Por outras palavras, a “Justiça da Noite” não regia apenas por reacção espontânea a uma qualquer causa material, mas baseava-se numa disposição moral que tanto abrangia a destruição das vedações em

terrenos comunitários como aquilo que consideravam um desvio aos comportamentos considerados legítimos e de acordo com o costume local, como quando interviam no sentido de restabelecer a vida em comum de cônjuges separados (cf. Carvalho, 2011: 278-281).

Em suma, não está em causa a dimensão religiosa destes e outros acontecimentos ou sequer as crenças das pessoas neles envolvidas, mas somente a pertinência de classificar como “questão religiosa” todo um conjunto de situações que implicam uma série de disposições morais e culturais locais e que, por isso mesmo, têm tanto de religioso como de social, político ou económico. Com efeito, para praticamente todos os casos aqui tratados, podíamos falar da existência de uma “economia moral” tal como desenvolvida pelo célebre ensaio de E. P. Thompson ([1971] 2008), até por esta se manifestar quase sempre ao nível local. Mesmo quando se pode falar de uma questão religiosa, é necessário distinguir a “questão religiosa” popular e a “questão religiosa” da Igreja, pois, como vimos, não era a defesa de uma instituição específica que estava em causa na maioria das acções destas pessoas (como está implícito nas interpretações que partem da simples oposição entre Estado e Igreja), mas sim, antes de mais, a defesa de uma ética sociabilitária específica, se quisermos, e de formas particulares de convivência e de entender o mundo.

CAPÍTULO II

“O machado republicano”?:

Violência anticlerical sobre objectos, imagens e edifícios religiosos (1910-1917)

“Em toda a parte o machado republicano irá destruir as cruzes que se erguem nesse campo de morte, nos pequeninos templos que alvejam nos reconditos cemitérios; serão destruídas as capelas ou apeados nelas todos os símbolos religiosos, quebram-se ou arrancam-se as aras sagradas dos altares, vendem-se ou escavacam-se as imagens ante as quaes tantas gerações ajoelharam e choraram orando pelo eterno descanso dos seus mortos. Tudo quanto alli falava do espiritual é repellido e enterrado nas catacumbas... do Livre-Pensamento! Assim o manda a República!”¹⁷

Para alguns historiadores, como vimos no capítulo anterior, a “questão religiosa” assumiu tal dimensão e intensidade que a tornou, mais do que uma simples “questão”, uma verdadeira “guerra religiosa” (e.g. Valente, 1999; Ramos, 2009; Moura, 2004), despoletada, nestes termos, pelo campo revolucionário e republicano. Em alguma da historiografia, cenas de violência e de perseguição, parte de qualquer guerra, são referidas como a “razão de ser do regime” (Ramos, 2009: 587) e apresentadas como recorrentes, para não dizer permanentes – uma tese que, aliás, ecoa aquelas popularizadas desde logo entre as forças conservadoras do período em causa. Os traços impressionistas em que estes episódios são descritos deixam-nos, porém, na dúvida sobre a verdadeira escala dessa “guerra”. Desconhecemos quais os episódios mais frequentes e quais os métodos e táticas mais usados nessa “guerra”, desconhecemos o número de vítimas de um lado e do outro, desconhecemos, enfim, os campos de batalha. Através desses estudos, sabemos, quando muito, que existiram e vemo-nos na obrigação de aceitar a importância que lhes é concedida.

Uma dessas táticas de perseguição e de “terror” anticlerical, ilustrativa da ferocidade e impiedade dos revolucionários no geral e, em particular, dos republicanos, pareceu ser o ataque a igrejas católicas e a objectos litúrgicos, descritos como ataques iconoclastas. Exceptuando nos dois estudos mais recentes e especificamente dedicados às acções populares da autoria de Brito Moura e de Luna de Carvalho, raramente temos

¹⁷ Texto publicado no jornal *Correio da Beira*, intitulado “Sem cruz... os cemitérios” (12-03-1913).

contacto com exemplos concretos dessas acções e, mesmo nestes casos, não nos é possível perceber se não passaram de casos isolados ou se aconteceram sistematicamente. Assim, não podemos apurar se se tratavam de conflitos insignificantes, causados por excessos individuais ou disputas locais, ou autênticas “batalhas” dessa suposta guerra em curso.

Neste capítulo, apresento um levantamento preliminar e exploratório desses casos, realizado, em especial, através da pesquisa em alguns periódicos da época. Não sendo possível chegar a conclusões finais, creio contudo que é possível ter, a partir dos dados recolhidos, uma leitura bem mais sólida e próxima da realidade do que a que até agora nos foi oferecida. A julgar pelos referidos trabalhos que abordam os actos “iconoclastas” em Portugal, apoiados na consulta de grande parte dos periódicos existentes durante o período compreendido por este estudo (David Luna de Carvalho cobre praticamente todos os títulos), os casos que citam, e que eu não encontrei nos jornais em que me baseio, constituem uma pequena minoria. Dão, no entanto, a entender que uma pesquisa feita em jornais locais enriqueceria estes números. No mesmo sentido, embora que a uma escala menor, a consulta de jornais com uma postura mais neutra perante as disputas ideológicas em curso, como era o caso do *Diário de Notícias*, também pode referir casos com que não me deparei. Porém, o facto de ser um jornal de grande circulação fazia com que fosse amplamente citado e referenciado pelos jornais católicos como fonte para a descrição de alguns dos acontecimentos de destruição.

II. 1. Apontamentos preliminares

A quantificação que apresento em seguida é feita, unicamente, a partir dos jornais católicos ou de simpatia católica que consultei: o *Correio da Beira* (1911-1917); *Ecos do Minho* (1911-1917), *A Ordem* (1916-1917), *A Nação* (1911-1917) e *O Dia* (1910-1917). Esta opção deriva de os jornais republicanos raramente noticiarem estas acções, fazendo-o apenas em relação aos casos mais polémicos ou que se tornam mais mediáticos por diversas razões. Assim, os jornais republicanos (aqueles que consultei, especialmente *O Mundo* e *A Capital*, e outros que tiveram as suas reacções citadas ou comentadas nos jornais católicos) servirão para analisarmos algumas das atitudes e opiniões dos republicanos e de outras forças anticlericais perante estes acontecimentos.

As fontes citadas confrontam-nos desde logo com um problema: dos jornais em que se baseia a quantificação, somente *O Dia* cobre os três primeiros meses pós-revolução. Como tal, tive que me apoiar n'*O Mundo* e n'*A Capital* para procurar informação para esse agitado período. No entanto, somente aquele último título republicano refere superficialmente os incêndios de conventos ocorridos nos primeiros dias. Recorri, portanto, a outra fonte, neste caso o livro do padre jesuíta Luíz Gonzaga de Azevedo, publicado logo em Setembro de 1911, que compila alguns relatos desses primeiros dias da Revolução fornecidos por outros padres jesuítas¹⁸. No livro encontramos descrições mais pormenorizadas e até fotografias de alguns desses incêndios que afectaram alguns conventos e igrejas. Estas vicissitudes tornam o período naquele com pior cobertura deste trabalho.

Finalmente, antes de avançar para a apresentação dos dados e para a descrição de alguns dos casos, é necessário especificar de que forma selecionei e categorizei os dados que encontrei.

É bastante difícil estabelecer um critério, até porque as acções que decidi considerar são tratadas, nas fontes usadas, como equivalentes a outros fenómenos com os quais à partida não têm qualquer relação e que podem ser considerados de uma “natureza” diferente. Decidi focar-me, unicamente, naquilo que na historiografia portuguesa (em especial, Moura, 2004) foi classificado como “iconoclastia” (em consonância com outros estudos relativos a processos de laicização social e política ocorridos noutros países mas que possuem semelhanças e são contemporâneos do caso português) , i.e., a destruição ou danificação premeditada de objectos, imagens e edifícios religiosos, podendo-se incluir nesta categoria casos em que, sem ter havido destruição ou danificação, os objectos foram usados para gozar com a crença na sua sacralidade ou para ofender o sentimento religioso de alguém.

Todavia, termos como “iconoclastia”, para além de ludibriadores e ineficazes (como mostrarei nos próximos capítulos), podem, também, referir-se a inúmeros tipos de acções sobre imagens e objectos, aparentemente sem relação e por vezes de carácter ambíguo, não questionando, por exemplo, se existia alguma intencionalidade por trás das destruições ou danificações. Como tal, o termo necessita igualmente de alguma especificação que lhe dê outra objectividade. Nos jornais, estes casos vinham mais

¹⁸ Refiro-me a *Proscritos – Notícias circunstanciadas do que passaram os religiosos da Companhia de Jesus na revolução de Portugal de 1910* (Valladolid, Setembro de 1911)

comummente epitetados como “profanações” ou como acções “sacrílegas”. No entanto, também estes termos são pouco esclarecedores e específicos, referindo-se a todo o tipo de acções em que os autores católicos considerassem que os objectos, imagens e edifícios religiosos eram alvo de um uso indevido, quer nesse uso houvesse um intuito provocatório (“gozar” com as imagens ou usar objectos litúrgicos para simular missas) ou premeditadamente lesivo (as destruições ou danificações), quer reflectisse uma atitude de indiferença em relação ao significado e função desses objectos (os assaltos) ou fosse suscitado por alguma acção administrativa ou aparentemente neutra (como os arrolamentos dos bens das igrejas ou como quando um soldado ou qualquer outro cidadão não descobria a cabeça ao entrar numa igreja ou perante uma procissão). Em função disto, optei por não considerar todos os casos que os católicos classificavam como profanações, mas apenas aqueles que envolveram alguma forma de violência intencional, fosse através da danificação ou destruição total e premeditada dos objectos, fosse pela sua apropriação por parte de alguém com o intuito de parodiar o seu uso tradicional e provocar aqueles que o usam e respeitam.

Dividi os casos recolhidos em duas grandes categorias: *acções de violência directa*, em que há destruição e danificação, e *acções de apropriação e uso provocatório* que não implicam destruição ou danificação, ambas correspondendo a acções deliberadas. A primeira categoria foi subdividida em *acções definidas* e *indefinidas*, no que se refere ao número de agentes envolvidos, correspondendo à primeira subdivisão duas outras distinções, *acções individuais* e *acções de grupo e colectivas* (caracterizadas pelo simples critério de serem realizadas por mais do que um indivíduo)¹⁹.

II. 2. Indicadores quantitativos

Recolhi um total de 90 casos para o período compreendido entre Outubro de 1910 e 31 de Dezembro de 1917. Se em 79 destes casos houve destruição ou danificação, inserindo-se por isso na categoria das *acções de violência directa*, nos restantes 11 casos somente se efectuou a apropriação e um uso propositadamente provocador de imagens ou objectos litúrgicos (**gráfico 1**).

¹⁹ Esta tipificação apoia-se no método usado por David Luna de Carvalho (2011), embora tenha eliminado os campos que não se enquadravam com este trabalho e substituído os nomes de algumas categorias por outros mais adequados aos casos que estudo.

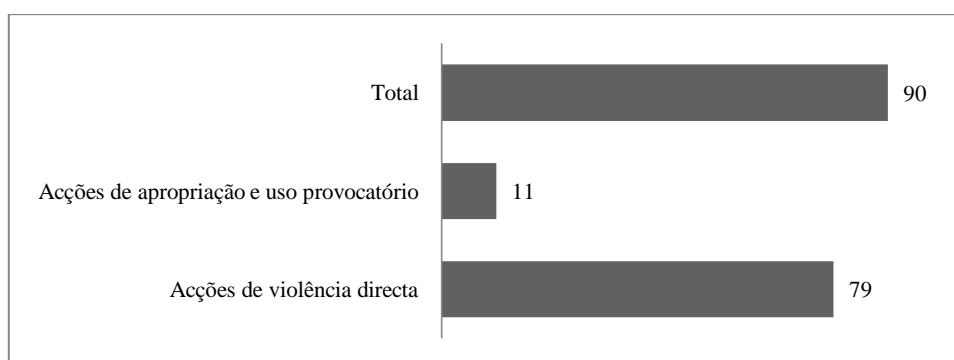


Gráfico 1 – Número total de *acções violentas* e de *acções de apropriação e uso provocatório*

Dos 79 casos correspondentes às acções de violência directa, 10 deles corresponderam a destruições no âmbito de assaltos, em que a motivação primária das acções parecia ser o roubo e não o ataque aos objectos ou às imagens. Na verdade, na maior parte dos ataques registados, a destruição ou danificação acontecia sem que houvesse qualquer roubo, tal como a maioria dos assaltos (muito mais frequentes do que as destruições) aconteciam sem que ocorresse qualquer tipo de destruição ou danificação dos objectos e imagens.

Quanto às categorias que dividem as *acções de violência directa*, 42 casos correspondem a acções de violência directa *definida*, sendo possível apurar se foram causados por um indivíduo apenas ou se por mais, e os restantes 37 a casos de violência *indefinida*, não havendo qualquer informação quanto ao número de intervenientes, até porque grande parte destes episódios aconteciam durante a noite ou quando ninguém pudesse presenciar. Destas acções definidas, 8 foram individuais e 34 foram realizadas em grupo ou colectivamente (**gráfico 2**).

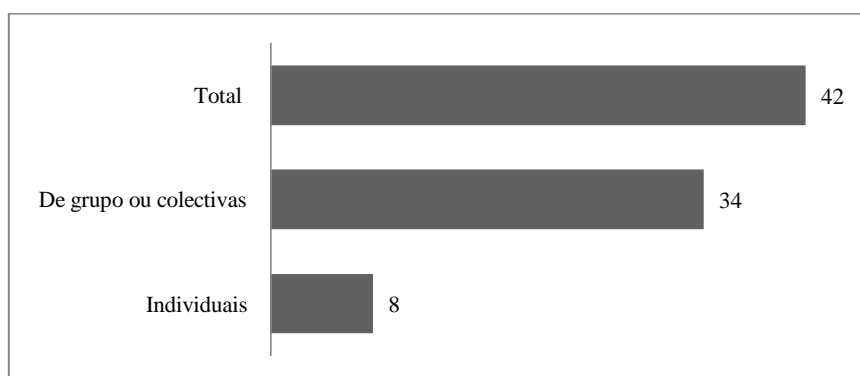


Gráfico 2 – Número total de acções de violência directa *definidas*

Distribuindo o total de 90 casos registados pelos cerca de sete anos que este estudo compreende, vemos que o pico é atingido em 1912, com 19 casos, sendo que os anos em que registei menos ocorrências foram os de 1917 (um único caso) e os de 1910 e 1916 (6 em cada um). Todos os outros, como demonstra o **gráfico 3**, registam números aproximados, variando entre os 13 e os 16.

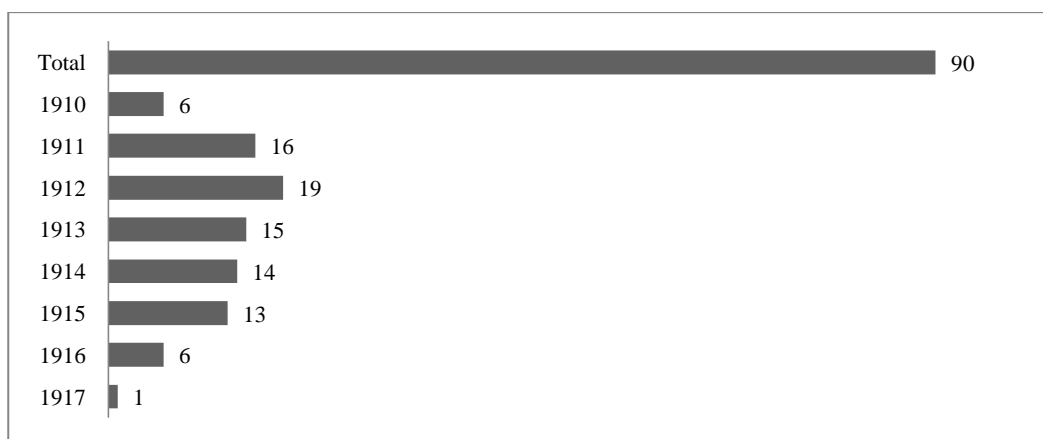


Gráfico 3 – Número total de acções de violência distribuídas por anos

Estes números, por não ser possível apurar quão representativos são do número real de acções de violência anticlerical coincidentes com os critérios que estabeleci, não nos permitem tecer grandes considerações. Não obstante, é possível sublinhar que desde que se atinge o pico de ocorrências, em 1912, o número vai decrescendo discretamente até 1916, ano em que se verifica uma queda mais acentuada e que é ainda mais notória no ano seguinte. Creio que os números destes dois anos (1916 e 1917) nos permitem estabelecer uma relação com a entrada de Portugal na I Guerra Mundial, em que as condições sociais da população portuguesa se deterioraram consideravelmente e a ordem de prioridades muda, com a atenção a focar-se mais, por exemplo, no crescente número de ataques a comboios transportando alimentos ou até a celeiros²⁰. Foi possível perceber durante a pesquisa nos periódicos, a julgar pelo número de notícias, que o número de assaltos a igrejas aumentou significativamente nestes últimos dois anos, correspondendo

²⁰ Casos esses com algumas semelhanças aos descritos por E. P. Thompson no célebre ensaio *A Economia Moral da Multidão na Inglaterra do Século XVIII* ([1971] 2008).

a praticamente 50% dos mais de 100 assaltos que registei entre 1911 e 1917 somente a partir do jornal de Viseu *Correio da Beira*²¹.

Dos dados relativos às categorias apresentadas anteriormente, por relação à sua distribuição por anos, nada de muito significativo há a reter, já que a sua distribuição é praticamente uniforme e não nos permite tirar nenhuma conclusão.

Apresento, em seguida, alguns dos acontecimentos registados (concedendo especial atenção àqueles mais mediáticos e comentados), para que se possa perceber mais concretamente que tipo de motivações podiam estar por trás destes actos, quais os seus agentes ou que características os definiam. Apurar estes elementos permitir-nos-á confrontá-los com algumas assunções e acusações feitas pelos católicos, assim como alguns dos argumentos e posições dos republicanos perante tais casos.

II. 3. Os acontecimentos de maior dimensão e mais mediáticos

Os primeiros casos a referir inserem-se no período de agitação dos primeiros dias da revolução. Como aponte, registei 6 casos para 1910, todos eles acontecidos durante aqueles dias, correspondendo 5 a acções realizadas em grupo que envolveram destruição ou danificação²². Logo no dia 5 de Outubro de 1910, *A Capital* refere que os “populares atacam dois conventos, um no Beato e outro na Luz” e dá conta da destruição total pelas chamas do “coio jesuíta”, o Convento do Vale do Rosal, situado na Charneca, próximo de Almada, lamentando porém que se teriam “evadido a tempo os masmarros que o frequentavam, ficando apenas um guarda”. Sobre este caso, o padre jesuíta Gonzaga de Azevedo relata como “a gente da Charneca, não sei se junta com alguns representantes de Almada e Cacilhas, meteu alavancas ao pedestal do monumento e toda se regojizou ao dar com ele em terra!”, referindo-se a um cruzeiro aí erigido em homenagem aos mártires do Brasil que ali habitaram (1911: 55).

²¹ Verifiquei que um elevado número de assaltos noticiados pelo *Ecos do Minho* nesses últimos dois anos não coincidia com aqueles noticiados pelo *Correio da Beira*, o que nos faz supor que o número é bem mais elevado do que a quantificação realizada a partir deste título permite apurar.

²² Nunca é de mais sublinhar que este ano é, muito provavelmente, o pior representado neste levantamento. É fácil supor que mesmo que as acções de destruição não tenham acontecido num número assim tão elevado (sendo, no entanto, sempre superior aos 5 que encontrei), as acções de apropriação e uso provocatório de imagens e objectos religiosos aconteceram com quase toda a certeza com muito mais frequência do que o meu levantamento dá a entender.

No entanto, pelo que pude apurar, parecem-me correctas, no geral, as asserções de Salgado de Matos de que “a insurreição de 5 de Outubro ignorou a Igreja Católica” (2010: 46) e de que “os republicanos respeitavam as pessoas e os bens dos católicos, excepto os dos congreganistas ou os padres seculares acusados de agitação” (2010: 54), constituindo o principal alvo os jesuítas.

Mas os casos mais célebres destes primeiros dias aconteceram em Setúbal, uma cidade em que “havia muito tempo que certos operários (...), conhecidos pelo seu radicalismo faccioso, ameaçavam a bela igreja do Coração de Jesus, como condenada a ir pelos ares no dia da revolução” (1911: 73). Assim foi. Logo no dia 4 de Outubro, um enorme grupo dividiu-se em dois, indo uma parte incendiar o convento franciscano de Brancanes e a outra atacar a igreja do Coração de Jesus. A esta poupou-se a destruição total por incêndio, pois colocaria em risco habitações que a circundavam, e optou-se antes pela destruição total do seu interior – segundo o testemunho de Gonzaga de Azevedo, “ouvi que até atacaram o ladrilho e os sobrados, à força de picareta” (1911: 77). A uma imagem do Sagrado Coração de Jesus, “os assaltantes precipitaram-na do posto eminente em que estava, sobre o pavimento, quebrando-a em mil pedaços”, enquanto uma “veneranda imagem do Senhor Morto (...), foi como outras, arrastada, mutilada e cuspidas”, cortando-lhe a cabeça para, em seguida, “levar *aquele homem*, como diziam, ao hospital da Misericórdia, para que o *tratassem* as irmãs” (itálicos no original; 1911: 77). O mesmo aconteceu a outras imagens a quem esperava, finalmente, o mesmo destino que coube a todas: duas grandes fogueiras ateadas na praça em frente da igreja, para onde também foram lançados os livros que tiraram da biblioteca e os paramentos sagrados (cf. 1911: 78)²³.

Mas nem todos os casos parecem ter sido tão consensuais e ansiados como os de Setúbal. Em Torres Vedras, por exemplo, o Colégio do Barro não sofreu danos, apesar de um popular ter tentado reunir trabalhadores que se encontravam nas imediações para assaltar o colégio, tendo estes reagido sempre “em tom de gracejo” (e.g. 1911). No assalto ao Colégio de Campolide, Gonzaga de Azevedo relata, através das palavras de um coadjutor do Colégio, que quando os populares vistoriaram o edifício por si acompanhados, em busca de dinheiro e de armas, não atacaram qualquer imagem ou objecto litúrgico. Assim, descreve como depois de percorrerem algumas das divisões, “entraram logo na capela e sacristia, cujos armários queriam igualmente arrombar. Adiantei-me e avisei-lhes que ali não havia nada mais que paramentos. Bastou isso para que passassem ao refeitório” (1911: 37). Somente depois das buscas destes primeiros dias se encontram relatos de roubos de objectos litúrgicos de valor, entre eles por soldados que “metiam a ridículo tudo o que era de piedade; dando gargalhadas, fazendo momices e trejeitos, mostravam crucifixos, terços, medalhas com fitas, escapulários,

²³ Na página 94 do referido livro é possível encontrar uma ilustração deste “auto-de-fé”, enquanto na página 76 vem uma fotografia do interior do convento de Brancanes depois do incêndio.

pendentes do pescoço ou das baionetas caladas nas espingardas” (1911: 177). No entanto, a motivação era o roubo ou a destruição indiscriminada dos objectos e figuras, não sobrevivendo sequer os dois bustos de gesso aí existentes de Luis de Camões e António Vieira (1911: 178).

Um outro acontecimento que relativiza, face a outros contextos, a dimensão da violência sobre edifícios religiosos em Portugal, é o agradecimento enviado pela legação inglesa pela “delicadeza com que se procedeu à busca no Convento do Bom Sucesso” (*A Capital*, 11-10-1910). A contribuir para um relativamente baixo número de ocorrências do género durante estes dias estará, também, o facto de o enfraquecimento das forças policiais não ter sido total, tendo, em conjunto com o exército, mantido desde sempre o zelo pela manutenção da ordem – tal como dá a entender *A Capital*, a 6 de Outubro, noticiando que “os conventos e as casas religiosas estão guardados por tropas a fim de não serem assaltados e destruídos” (o que, considerando o exemplo apresentado atrás, não evitava que os próprios soldados cometessem tais actos).

Já em 1911, no mês de Outubro, Setúbal regista um novo episódio, constituindo, a par dos acima apontados, um dos poucos casos em que os ataques e destruições acontecem acompanhados por grandes motins. Vale a pena reportar extensamente. No dia 7 desse mês, o *Correio da Beira* transcreve um longo relato do *Diário de Notícias* sobre as manifestações setubalenses supostamente realizadas em resposta à primeira das incursões monárquicas de Paiva Couceiro. Numa primeira tentativa, gorada graças à rápida intervenção das forças da ordem, os manifestantes tentaram destruir as instalações do Circulo Católico local. Impedido, o povo retirou-se, tomando a direcção da capela da Ordem Terceira de São Francisco, no largo do Socorro. A polícia, aguardando ainda a chegada de uma força de cavalaria e outra de infantaria destacadas para o local, viu-se incapaz de conter a acção popular “e dentro em pouco todo o interior da pequena capela estava reduzida a um montão informe de destroços. De pé apenas ficou o edifício, sendo os altares e as imagens destruídas”. Porém, os esforços da autoridade conseguiram impedir que a capela do Socorro, ao lado da capela destruída, tivesse o mesmo destino.

Com o auxílio das forças de cavalaria então chegadas, o povo foi dispersado, ficando a força militar de guarda ao edifício. “Enquanto isto se passava, o que no local prendia a atenção da autoridade, outro grupo de populares atacava novamente o Circulo Católico e, entrando no edifício, destruiu a golpes de machado todo o mobiliário, que

atirou para a rua, onde até de manhã estiveram todos os destroços, numa «pele mele» informe, guardados por uma força de infantaria II”. Quase em simultâneo, outro grupo de populares, depois de arrombar a porta a golpes de picareta, invadia a capela da Guia, no sítio da Boa Morte, destruindo no seu interior todos os altares e imagens. Rapidamente se deslocou para o local a polícia, acompanhada por forças de Infantaria II, dispersando o povo, protegendo o edifício e recolhendo para a administração do concelho alfaia, paramentos e artigos de culto danificados ou salvos com sucesso da acção da multidão. Na notícia, somente é referida a prisão de um indivíduo, por ter tentado por duas vezes incendiar a capela da Ordem Terceira.

Entre os casos registados, este foi o único a corresponder a uma tentativa de destruição indiscriminada de edifícios religiosos por diversos grupos agindo em simultâneo. A grande maioria das acções colectivas corresponde a grupos de menor dimensão, minimamente organizados ou com o alvo bem definido. Um outro caso envolvendo um grande número de participantes, este com grande amplificação mediática²⁴, aconteceu algumas semanas depois dos episódios registados em Setúbal, também em Outubro de 1911, e na cidade vizinha de Almada. Entre 50 a 60 indivíduos (os muitos relatos diferem neste aspecto) invadem durante a noite a igreja de São Paulo. Por volta das duas horas da madrugada, um guarda nocturno que fazia ronda por várias ruas de Almada, notou algo de estranho no adro da igreja, vendo um grupo sair do seu interior “como que em procissão, avançando lentamente e olhando para todos os lados, a medo” (*A Capital*, 10-10-1911). Ao subir os degraus do adro da igreja, o guarda “esbarrou com umas pernas! Gritou, acudiu gente e verifica-se que as pernas são de um santo!” Rapidamente aparecem outros polícias, guardas e o administrador interno do concelho, verificando que os assaltantes haviam levado todas as santas, alfaia e mais objectos de valor, tendo as imagens sido inutilizadas e atiradas, umas para dentro dum cemitério e outras para uma rocha (o jornal *A Nação*, de 10-10-1911, refere que outras foram atiradas para o rio Tejo). Segundo a população, os assaltos foram efectuados por pessoas estranhas à vila. Nos dias que se seguem os diversos jornais vão dando conta das diligências efectuadas, publicando longas listas de presos, acompanhadas dos nomes, profissões e a idade dos detidos. Os números nem sempre coincidem mas é possível perceber que foram presos entre 24 a 26 indivíduos, com idades compreendidas

²⁴ Foi noticiada quer pelos jornais de simpatia católica, como o *Correio da Beira* (21-10-1911) ou *A Nação* (10-10-1911 e dias seguintes), como pelos republicanos *O Mundo* (11-10-1911) e *A Capital* (10-10-1911 e dias seguintes).

entre os 17 e os 27 anos (excepto um, com 60 anos) e distribuídos por profissões como a de corticeiro (a mais representada, com pelo menos 11 referências), carpinteiro, funileiro, magarefe, caldeireiro ou sapateiro, entre outras de estatuto sócio-profissional semelhante.

Esta é, na verdade, a única lista de prisões ocorridas na sequência de casos de destruição em que temos acesso a dados como as idades e as profissões dos envolvidos. No entanto, a figura do operário ou do artesão é recorrentemente associada aos “iconoclastas” nas histórias em que se dá conta das punições divinas por eles sofridas em consequência dos seus actos (darei atenção a alguns destes casos mais à frente) ou em histórias ficcionadas, publicadas nos jornais, sobre destruições. Geralmente, nos outros casos de acções de violência directa definidas, i.e., em que há referência aos elementos participantes, só são mencionadas as profissões quando correspondem a políticos ou funcionários públicos conhecidos.

O caso da igreja de São Paulo é, também, porventura, o único em que as autoridades são bastante elogiadas pela imprensa católica. Já os jornais republicanos, apesar de noticiarem o acontecimento, ou se abstêm de tecer juízos, limitando-se a reportar os factos (e.g. *A Capital*), ou lançam a suspeita sobre os monárquicos, como faz o jornal *O Mundo* ao entitular a notícia sobre os ataques “Obra de gatunos ou manejos realistas?” (e.g. 11-10-1911).

Um outro caso muito discutido (com repercussões ao longo de vários meses) ocorreu, também, em 1911, durante o mês de Maio, em Aldeia Galega, no Montijo. Na noite do dia 7 de Maio, o mesmo dia em que Sebastião de Magalhães Lima aí se tinha dirigido para dar uma conferência sobre a Lei da Separação e o Livre-Pensamento, um grupo de “mal intencionados” arrombara a porta do Santuário da Nossa Senhora da Atalaia e, “uma vez no interior do templo, começaram praticando as cenas mais repugnantes” (*A Nação*, 15-05-1911). Para lá da destruição de diversas imagens e objectos de culto, deixaram, “para cúmulo, (...) sobre o altar imundícies que a decência manda calar, fazendo o mesmo na parte inferior de um dos altares laterais e bem assim na torre da igreja” (*A Nação*, 15-05-1911), ou, nas palavras de *O Dia*, depois de ateadado um fogo no meio da igreja, “o altar foi transformado em sentina” (12-05-1911). Após deixarem a imagem da Senhora da Atalaia virada de cabeça para baixo, retiraram outras duas imagens e foram colocá-las à porta de duas tabernas da localidade “em posições ridículas” (*A Nação*, 10-05-1911). Apesar de algumas testemunhas afirmarem ter visto

quatro indivíduos, foram presos cinco, sem que no entanto tenhamos qualquer informação relevante sobre os mesmos (apenas os locais de onde eram provenientes: dois de Alcochete, dois de Benfica e um da própria localidade da Atalaia).

A Nação não hesita em associar aos acontecimentos a presença de Magalhães Lima “e outros maçons”, acusando-os de no discurso lançarem “sobre Deus, sobre os Santos, sobre as crenças tradicionais do povo português os maiores doestos, as mais vis calúnias”. Assim, se “os energúmenos que arrombaram a capela e tudo profanaram, foram o braço inconsciente”, o jornal questiona retoricamente “quem foi a cabeça” e “quem tem a responsabilidade moral dos desacatos”? (*A Nação*, 11-05-1911). Porém, um dos autores do desacato confessou que a acção já vinha sendo preparada há algum tempo (Moura, 2004: 232).

Mas se a área da grande Lisboa e de Setúbal concentrou uma parte significativa dos ataques²⁵, não se pense que o norte do país passou incólume – a única diferença é que na sua maioria foram casos de menor dimensão e de carácter indefinido, sem que haja qualquer referência ao número de envolvidos, o que podia dar a entender que no sul estes actos talvez fossem mais tolerados. Em 1911, o *Ecos do Minho* dá conta da remoção das coroas de algumas imagens colocadas na fronteira de uma igreja em Braga e da destruição de um cruzeiro em Valença (10-09-1911). No ano seguinte, por exemplo, o mesmo jornal dá conta de quatro casos acontecidos em Braga, referentes em especial à destruição de cruzeiros e oratórios (25-07-1912; 04-08-1912; 08-04-1912; 12-12-1912), e *A Nação* noticia outro (09-11-1912). Assim sucede nos anos seguintes, envolvendo também municípios como Famalicão, Vila Nova de Gaia, Viseu, Porto ou Arcos de Valdevez.

O caso mais polémico acontecido a norte deu-se em Guimarães, na madrugada do dia 18 de Março de 1914. Depois de arrombado um oratório situado num local chamado Cano, foi daí retirada a imagem da Nossa Senhora do Amparo, aparecendo quebrada a alguma distância do oratório com a cabeça separada do tronco. Dentro do oratório foi colocado um papel com os seguintes dizeres: “Infâmia? Não, a vingança é

²⁵ Dos 16 casos registados em 1911, 9 reportavam a Lisboa, Almada, Setúbal e, acima de tudo, Loures, com praticamente todos os cruzeiros aí existentes a ser arrasados em acções geralmente discretas, enquanto ao norte e centro correspondiam 6 casos. O ano de 1912, com um total de 19 casos registados, somente regista 5 episódios na mesma área, distribuídos por locais como Lisboa, Oeiras, Loures e Sintra, enquanto no norte acontecem 9 episódios. Para os anos seguintes, continua a não ser possível estabelecer qualquer padrão com base na sua distribuição espacial.

nobre, quando é justa. Querem guerra? Teremos guerra”²⁶. Este acontecimento é referido pela primeira vez no jornal *Ecos do Minho*, logo no dia 19, apresentado como um acontecimento de última hora reportado por telegrama: “Guimarães, 18, às 15.30: Esta noite mãos infernais despedaçaram imagem Senhor do Amparo, dispersando sagrados membros e deixando escritos ameaçadores prometendo guerra.”

O que pretendia vingar o autor da destruição? Uma hipótese bastante provável pode ser formulada a partir do mesmo jornal do dia 19 em que é publicado o telegrama. Uma notícia dava conta de que na noite de 16 ou de 17, não é claro, tinham sido arrancadas e partidas as árvores plantadas na Avenida Miguel Bombarda pelas crianças das escolas da cidade. As acções de destruição das árvores plantadas nas *festas da árvore* foram bastante comuns ao longo dos primeiros anos da República, supostamente pela parte de católicos e monárquicos, por serem festas associadas à República, ao livre-pensamento e, assim, vistas como símbolos da decadência moral que afastava Deus da educação e o substituíam por símbolos seculares²⁷. A consequência destas acções, em alguns casos, foi a ocorrência de conflitos, por vezes violentos, entre republicanos ou laicistas e católicos. Na ausência de qualquer outra informação, esta coincidência de factores permite-nos supor o que se pretendia vingar.

Finalmente, destaco um último caso com algum mediatismo, este ocorrido em Outubro de 1917 (o único registo para esse ano) e na sequência das aparições de Fátima. Segundo o *Correio da Beira*, numa artigo intitulado “Ódio jacobino!” (31-10-1917), “um grupo de livre-pensadores de Santarém foram (sic) há dias a Fátima, ao local onde se diz que a Nossa Senhora aparecia aos pastorinhos, cortaram a carvalheira onde se manifestava a visão e levaram-na, bem como todos os demais objectos que ali encontraram, para Santarém, onde improvisaram uma procissão de troça”, percorrendo assim algumas das ruas da cidade. Em seguida, expuseram esses objectos trazidos de Fátima, entre eles uma mesa sobre a qual alguns crentes haviam armado um modesto altar com algumas imagens e cruzeiros, e exigiram uma esmola de cada pessoa que quisesse vê-los, declarando que o produto recolhido se destinava a uma cantina escolar (que, no entanto, declarou que não o receberia). Não é muito claro se a intenção dos

²⁶ No jornal *Ecos do Minho* (22-03-1914) está publicada uma foto da imagem destruída e outra da inscrição.

²⁷ No *Correio da Beira* (08-03-1913), por exemplo, vem publicado um texto sobre estas festas, sublinhando e lamentando a frequente presença de bandeiras com as inscrições “Sem Deus, nem Religião”. A consequência, segundo afirmava, era a de pouco a pouco a festa degenerar “num acto de puro paganismo, de divinização da natureza, e servindo de ocasião ou pretexto para se fazer a apologia da escola leiga, que o mesmo é dizer da escola sem Deus.”

organizadores da “procissão” era, além de ganhar dinheiro, “troçar” com os crentes ou se encenavam realmente uma procissão que era suposto ser minimamente levada a sério. O certo é que o cortejo, acompanhado por cerca de 100 populares entoando uma ladainha, foi atingido com um balde de água quando passava próximo de uma ourivesaria, tendo a responsável pelo “banho” sido multada. Curiosamente, o jornal católico *A Ordem* recorria à lei da separação para condenar a “procissão”, considerando-a “um vibrante desacato à lei (...) e ao livre pensamento dos outros que não pensam como o sr. Administrador do concelho” e, “desde que a citada lei proíbe procissões religiosas sem o consentimento da autoridade administrativa, esta tinha a estrita obrigação de proibir o facto exibido” (27-10-1917). A ajudar à confusão, os republicanos atribuíam o burburinho ao oportunismo eleitoralista dos católicos, acusando-os de se quererem aproveitar para “propaganda eleiçoeira” das “desopilantes cenas de fetichismo indígena” originadas pelo “pitoresco caso chamado *milagre de Fátima*” (artigo do jornal republicano *Portugal* transcrito n’ *A Ordem*, 28-10-1917). Procissão religiosa ou procissão provocadora, a verdade é que não parece desadequado afirmar que o aproveitamento político do caso é evidente por ambas as facções.

II. 4. Acções de destruição individuais e outros casos

Antes de avançar para a abordagem às reacções dos católicos e dos republicanos a estes casos, quero referir algumas das acções de destruição que foram atribuídas a indivíduos isolados e, ainda, dar conta de outros casos em que é possível associar as acções a conflitos locais ou que dão a entender problemas de ordem mais ampla que a de uma simples motivação anticlerical ou anti-religiosa.

Como vimos, dos 42 casos de violência directa definida, i.e., em que existe alguma informação sobre o número de envolvidos, 8 deles correspondiam a acções realizadas por um indivíduo isolado. Três destes casos correspondem a acções acontecidas em privado, sem qualquer dimensão pública e, como tal, sem que haja quaisquer testemunhas, o que suscita algumas questões quanto à sua veracidade. Um exemplo vem numa notícia do *Ecos do Minho* relativo a um episódio, contado por alguém que “merece todo o crédito”, em que “um cavalheiro muito conhecido pelo seu radicalismo político e pelas suas ideias livre-pensadeiras”, ao visitar a mãe idosa, se enfureceu com um Cristo crucificado e lhe atirou “os maiores impropérios e em seguida... urinou-lhe em cima!”. Por fim, atou-lhe uma corda para o arrastar pela rua.

Os outros dois casos de destruições são ainda mais problemáticos, na medida em que são relatados para dar conta dos castigos divinos que os seus autores sofreram. Num deles dá-se conta de como, em fins de Agosto de 1912, um operário de Aveiro, ao chegar a sua casa, se coloca diante duma imagem de Cristo de martelo em punho e “lhe dirige esta ameaça: *Ou me dás de comer e beber ou parto-te um braço*”. Não é difícil imaginar o que se seguiu: com algumas marteladas partiu um braço e uma perna à imagem. No entanto, passado alguns dias, “andando com outros companheiros a montar uma viga de ferro esta resvalou apanhando só o infeliz Abílio a quem partiu um braço e uma perna!” (*Correio da Beira*, 28-08-1913). No outro caso, contado por um sacerdote a partir de uma carta que lhe fora enviada, demonstra-se como “nem sempre Deus reserva a acção da sua justiça para a outra vida”: um operário dos caminhos-de-ferro envolvido nos preparativos duma festa de inauguração da associação artística local, “irritou-se tanto por ouvir falar em Santos que prometeu rasgar e quebrar todos os que tivesse em casa”. Assim, ao chegar a casa, enfiou a imagem da Senhora do Amparo num bacio, deu uma valente sova à mulher por chorar e a um crucifixo despregou-lhe os braços. Quando se preparava para quebrar o pescoço do crucifixo, deu-lhe uma forte dor e caiu para trás como morto, “sem falar, nem bulir, durando apenas quatro horas. Depois de morto, a boca chegava-lhe de orelha a orelha, os olhos saltaram-lhe para fora das órbitas, pareciam duas cerejas penduradas, e ficou negro como o pez; parecia a figura do diabo ou pior ainda. Ninguém podia olhar para ele”. Depois de transcrita a carta do sacerdote, e para aqueles que possam não ter percebido a mensagem, o jornal deixa um aviso: “ai daquele que na sua louca impiedade se levanta contra o Criador e Supremo Senhor de todas as coisas!” (*Correio da Beira*, 25-05-1913).

Um outro tipo de destruições que deve ser destacado pelas suas particularidades, já referido atrás, é o daquelas efectuadas no decorrer de assaltos em que houve roubo. Do total de 79 episódios em que houve destruição, 10 ocorreram através de assaltos. Nos restantes 69, não houve, na maioria dos casos, qualquer tipo de roubo de objectos de valor e é possível apurar que aconteceram, antes de qualquer outra coisa, com o intuito de provocar ou ofender.

Num desses assaltos, ocorrido na freguesia de Freiria em Torres Vedras, desconhecidos, depois de estarem até “altas horas” numa taberna dum habitante local, tentaram assaltar uma casa comercial e a igreja, mas, pressentindo gente, abandonaram o local. Dirigiram-se, então, para o cemitério “que fica em lugar ermo” e aí arrombaram

a porta da capela, destruindo, no seu interior, as imagens de Cristo crucificado, de São Sebastião e ainda de dois anjos. Além dos estragos, roubaram a toalha do altar e as “cordas de deitar os cadáveres nas sepulturas”. No entanto, se o facto de terem tentado assaltar uma casa comercial já dava a entender que o faro dos assaltantes se orientava mais por certas características materiais dos objectos do que pela sua sacralidade, o que se deu em seguida deixa poucas dúvidas. Consumado o roubo na capela, dirigiram-se para outro local onde assaltaram uma habitação, prendendo à cama, com as toalhas e cordas do cemitério, o casal proprietário. Apontando-lhes espingardas, roubaram dinheiro e outros valores (*A Nação*, 14-11-1911).

Em outros exemplos, é perceptível que os assaltantes não se satisfaziam apenas com o produto do roubo, aproveitando para parodiar os sentimentos dos católicos. No concelho de Vila Verde, em Braga, “os vândalos assaltaram a igreja paroquial de Geme, (...) roubando dali muitos objectos de valor e cometendo vários actos sacrílegos”, entre eles o de colocarem as imagens à porta da igreja com cigarros na boca (*Ecos do Minho*, 16-01-1913). Algo parecido aconteceu em Paços de Ferreira, em que, além do roubo, colocaram a imagem do Sagrado Coração de Jesus no meio da igreja, arrancando-lhe o coração do peito e pregando-o na cabeça (*Correio da Beira*, 03-11-1912). Num roubo em que não houve destruição, ocorrido em Coimbra, os assaltantes juntaram as imagens no chão e colocaram-lhes um baralho de cartas nas mãos (*A Ordem*, 13-12-1916).

Mas nem mesmo em todas as destruições associadas a um assalto as razões da acção eram assim tão explícitas. Num assalto a uma igreja de Soutelo do Douro, no concelho de São João da Pesqueira, Viseu, não se levou nada “por estar tudo bem arrecadado”, mas “cometeram-se enormes sacrilégios vingando-se do logro no que puderam”. Num outro caso, mais badalado pela imprensa, num assalto à igreja do Coração de Jesus, em Lisboa, são destruídas imagens, almofadas, paramentos e muitos outros objectos “que os assaltantes entenderam não dever incluir no importante roubo que praticaram” (*Correio da Beira*, 08-11-1911). O jornal republicano *A Capital* noticia o acontecimento, sublinhando as “condições um tanto ou quanto misteriosas” em que foi perpetrado, “visto os assaltantes não terem deixado vestígios da sua entrada, muito embora houvessem partido um vidro da escada da torre, que se vê ser um estratagema para iludir a justiça” (02-11-1911). Dois dias depois, volta a referir-se ao assalto para reforçar a estranheza do sucedido, sublinhando que o presidente da junta de paróquia, acompanhado por alguns membros da irmandade, afirmara no interrogatório feito pelas

autoridades que “o roubo fora, seguramente, feito por pessoa conhecedora da igreja”. Entretanto, *A Nação* atribuía inequivocamente a ocorrência a um conflito entre a irmandade e a comissão administrativa, pois o governador civil havia ordenado que a comissão abandonasse as suas funções (03-11-1911).

Este caso remete-nos para outra questão associada a alguns episódios de destruição: a dos conflitos derivados da constituição de cultuais. Este é porventura o tipo de situações mais facilmente relacionável com a chamada “questão religiosa” despoletada pela República e simbolizada pela Lei da Separação, uma vez que a constituição de cultuais era uma condição da referida lei que visava tirar das mãos da Igreja a organização e manutenção do culto, passando-a para as mãos de leigos. Por isso mesmo, esta medida sofreu oposição aberta das autoridades clericais e rapidamente passou a ser merecedora de grande oposição por parte da maioria dos católicos. Curiosamente, este conflito está na origem de alguns ataques a igrejas feitos pelos próprios católicos.

É disso exemplo o que aconteceu em Outubro de 1910, na igreja de Santa Maria de Vilar do concelho de Vila do Conde. Quando se celebrava uma missa “mandada rezar pela associação cultual, alguns homens e mulheres apedrejaram o templo, chegando vários dos projecteis a atingir o altar-mor onde o celebrante procedia à cerimónia”. No fim da missa, “quando os fiéis se retiravam, foram corridos à pedrada numa distância aproximada de um quilómetro”, tendo sido atingida uma pessoa que necessitou de ser assistida por um médico. O *Correio da Beira*, onde a notícia é publicada, regozija com o que considera ser uma “boa lição” (27-10-1913).

Em Setembro de 1914, na capela da Nossa Senhora das Necessidades, situada em São Félix da Marinha, concelho de Vila Nova de Gaia, explodem durante a madrugada três bombas de dinamite colocadas nos cunhais do referido edifício, causando, ainda assim, alguns estragos. Além destes incidentes, *A Nação* refere ainda na notícia que “o famigerado cultualista ver. José da Cruz” tinha tentado inutilmente celebrar missa no referido templo há algum tempo atrás (17-09-1914). Nada mais é dito sobre o assunto durante alguns meses, até que, em Janeiro de 1915, explode outra bomba na mesma capela, também colocada num dos cunhais do edifício, mas desta vez sem causar grandes danos. Segundo o mesmo jornal, o atentado dá-se na sequência de um violento confronto entre católicos e cultualistas ocorrido dias antes. Na origem desse conflito esteve o enterro de um proprietário local, feito de acordo com os sacramentos

católicos. Ao chegar ao cemitério, o coveiro impediu a entrada do cadáver até que fosse mostrado o recibo do pagamento do covado à junta. Com os acompanhantes da cerimónia a afirmar que o papel já teria sido entregue ao presidente da respectiva junta, gerou-se uma discussão entre católicos e cultualistas, até que “alguém, aborrecido com o caso, exclamou bem alto: «se todos tivessem a vontade que eu tenho, entravam e entravam já!» Mal foram ditas estas palavras, os católicos irromperam como onda indomável”, concluindo, finalmente, o enterro (*A Nação*, 13-01-1915).

Segundo é possível perceber, sabendo que a referida capela era propriedade de privados e tendo em conta outros casos envolvendo cultuais, a igreja local estaria entregue a uma cultural, provavelmente dirigida pelo referido padre cultualista José da Cruz. Tal situação terá gerado conflitos entre os cultualistas e os católicos que, em consonância com a Igreja, se opunham às cultuais e boicotavam os seus serviços. Na impossibilidade de continuar o culto nas igrejas locais, os católicos viam-se muitas vezes na necessidade de deslocar o culto para capelas privadas cedidas pelos seus proprietários²⁸. O acontecimento relatado parece corresponder a esta situação.

No dia 7 de Fevereiro, poucos dias depois da subida de Pimenta de Castro ao poder e da consequente aproximação aos católicos, procurando atenuar os efeitos de algumas das medidas da Lei da Separação, anuncia-se que a cultural de São Félix da Marinha era encerrada devido à acção da população “motivada pela queda do gabinete do terror afonsista” (*A Nação*, 10-03-1915). A esta alteração no panorama político nacional podem ser associados outros dois incêndios de grande destruição, um deles envolvendo uma cultural. O primeiro dos casos ocorreu em Abril de 1915, na igreja matriz da Vila de Alcanena, Santarém, salvando-se do incêndio, apenas, algumas alfaias e os arquivos da junta de paróquia. Segundo consta, a igreja encontrava-se na posse de uma cultural desde há dois anos, tendo esta sido dissolvida por decreto governamental poucos dias antes do acontecimento. No dia anterior, o pároco que iria assumir funções tinha anunciado a cerimónia da posse. O segundo incêndio aconteceu no município de Castro Marim, em Setembro de 1915, mas a hipótese de fogo posto parece não ter sido confirmada, já que, contrariamente ao caso de Alcanena, não se verificou qualquer prisão. A suspeita derivava de terem sido encontrados no local alguns fósforos de cera e uma porção de palha de centeio, aliando-se essa coincidência à chegada de um novo

²⁸ Não devemos esquecer que a estas situações não era igualmente alheia a disputa entre padres pelo domínio sobre o culto local, aproveitando-se alguns da possibilidade oferecida pela cultural para substituir os párocos “oficiais” reconhecidos pela igreja.

padre à igreja, supostamente sem pároco desde a implantação da República, recebido com “grande pompa”.

II. 5. Reacções dos católicos e dos republicanos

Referi no início que os jornais republicanos poucas vezes noticiavam as acções de destruição. Geralmente, eram referidos os acontecimentos mais badalados pela imprensa católica, procurando-se em alguns casos negar as responsabilidades atribuídas aos republicanos ou minimizar a importância das consequências dos episódios.

Na sequência dos acontecimentos da Atalaia atrás referidos, ocorridos em Maio de 1911, *O Dia* lamenta que “em vez de censurarem franca e abertamente o miserável desacato que se fez, à vista de Lisboa, no santuário da Atalaia, as gazetas republicanas emudeceram. Nem uma palavra tiveram para verberar tal selvajeria!”. Segundo o jornal monárquico, somente uma publicação republicana (*A Lucta*) se referiu ao acontecimento para considerar condenável a publicidade que estava a ser dada ao caso, “quando estão em Lisboa congressistas estrangeiros entre os quais haverá muitos franceses católicos!” (*O Dia*, 13-05-1911). O mesmo lamento sobre o silêncio dos jornais republicanos volta a surgir, também n’*O Dia*, quando, em Janeiro de 1913, se noticia o divertimento de dois homens que transportavam pelas ruas de Lisboa uma imagem de Cristo enquanto gritavam “Ferro velho! Ferro velho!”, perante o riso de muito dos que presenciavam (23-01-1913). No entanto, *A Capital* comentou o incidente em termos bastante duros, escrevendo que a rua ofereceu aos passeantes uma cena de ignomínia que atingiu o “horrível”, proporcionada por “dois ferro-velhos com as trombas mais sujas que um esfregão”, divertidos “em ignóbil bambochata”.

Tal como a maioria dos republicanos, também muitos dos socialistas ou anarquistas repudiavam as acções de violência anticlerical. Aquando da destruição de um cruzeiro do Lumiar, *O Socialista* apelava às autoridades para descobrir os seus autores “afim de receberem o correctivo que merecem, para se emendarem, pois os nossos monumentos não podem estar à mercê de estúpidos animais” (citado n’*A Nação*, 29-08-1913). No mesmo sentido, em carta dirigida ao jornal *Ridículos* e publicada pelo *A Nação*, um “ateu e libertário” de Setúbal condena os insultos à religião “dos verdadeiros e sinceros crentes” (07-09-1913), enquanto que no jornal anarquista *Terra Livre* o conhecido libertário Emílio Costa publicava um longo texto a condenar o

mesmo tipo de actos e qualquer forma de violência contra os católicos, considerando-os sinónimo de intolerância e falta de educação, além de serem contraproducentes por servirem a estratégia dos padres e da Igreja, interessados em apresentar-se como vítimas e “mártires da república” (10-04-1913).

Não obstante, entre a condenação frontal da violência e o discurso resguardado de alguns jornais, também havia quem se apoiasse num discurso mais irónico ou até mostrasse algum contentamento pelo sucedido. *A Corja*, um semanário de Coimbra que se assumia como “republicano anti-clerical”, quando não passava a responsabilidade dos actos de violência para os “talassas e pimentistas” (o seu período de existência coincidiu com o governo de Pimenta de Castro), juntava o escárnio às suas notícias sobre ataques ou acidentes envolvendo católicos. Ao referir um caso de destruição de imagens ocorrido na igreja de Carcavelos e ao constatar que a praticamente todas as imagens de santos tinham sido picadas as barbas, concluía afirmando que “bem fez o São Sebastião que as pôs de molho” (11-05-1915)²⁹. *O Mundo*, preferindo, geralmente, minimizar as consequências das destruições, referia-se à substituição de uma imagem do Sagrado Coração por um busto da república, na frontaria de uma igreja da Covilhã, como a substituição do “palhaço que se encontrava no frontispício da igreja dos jesuítas”, escarnecendo da promessa de vingança dos reaccionários (31-12-1911).

Casos como estes não parecem ter constituído a maioria, sendo associáveis apenas a alguns elementos mais extremistas. No lado republicano, como vimos, a imprensa republicana escusava-se a comentar a maior parte dos incidentes e, quando assim não era, ou os condenava frontalmente ou atribuía a sua autoria aos reaccionários que agiam no sentido de descredibilizar a República. Assim, mais do que a elogiar tais actos, vemos os republicanos a adoptar uma atitude mais defensiva perante as acusações que procuravam responsabilizá-los. Mas o deleite com as desgraças dos adversários, quando existia, era mútuo. Já vimos, nos dois exemplos atrás referidos, como os católicos noticiavam em tons vitoriosos os castigos macabros que os “iconoclastas” tinham sofrido como consequência das suas acções. No entanto, aprovavam igualmente os ajustes de contas, como quando se escrevia, no *Correio da Beira*, que tinha causado

²⁹ Num outro exemplo tirado do mesmo jornal, mas que no entanto não se refere a qualquer acto de destruição, uma notícia intitulada “Milagre” reportava um acidente em que o coro duma igreja cedeu enquanto o padre pregava, causando mais de cem feridos – “cabeças, pernas e braços quebrados, espinhas esfaceladas, rastos mutilados, um horror!” –, o jornal comentava “e o bom Deus, esse Deus poderoso e milagroso, não evitou semelhante desgraça! Os feridos recolheram ao hospital onde um já faleceu e os outros se contorcem com dores. Grande milagre não há dúvida” (16-04-1915).

boa impressão o facto de um busto da república ter sido decepado (08-08-1914) ou como quando se comentava em tom jocoso a morte de um militante republicano, falecido em pleno período eleitoral e enquanto militava pela sua causa, questionando se seria “acaso ou castigo divino?” (07-06-1911).

Entre os episódios merecedores da atenção dos republicanos encontravam-se aqueles dos quais podiam surgir incidentes diplomáticos, como quando envolviam propriedade pertencente ou associada a estrangeiros. Por exemplo, o caso da Igreja do Loreto, em Lisboa, em Janeiro de 1911, tão mais badalado por ter entre os seus protagonistas o governador civil de Évora, suscitou um pedido de desculpas à representação italiana em Portugal depois de esta ter solicitado explicações ao ministro dos Negócios Estrangeiros. Na ausência do ministro, foi o próprio Afonso Costa a visitar o local e a ver o seu interior semi-destruído. O jornal *O Mundo*, sem dar pormenores sobre o caso, limita-se a publicar um texto, quase em tom de desespero, em que sublinha que o “incidente não tem a menor importância. Não a teria ainda que os factos se houvessem passado como os inventou a imaginação romanesca de alguns jornais e a má fé de outros; os factos seriam, ainda nessa hipótese, de responsabilidade individual. (...) Tudo quanto sucedeu na igreja do Loreto foi isto: caíram uns tocheiros e partiu-se uma jarra. Nada mais, absolutamente mais nada!” (08-01-1911).

Uma situação similar verificou-se com a destruição de algumas imagens de barro no Convento dos Capuchos, em Sintra, propriedade do Visconde de Monserrate. O monárquico *A Nação* apressa-se a apontar como causas do sucedido ou uma “vingança ou uma consequência da propaganda iconoclasta que se está fazendo entre certas classes”. Quando, dias depois, é conhecida a prisão de alguns dos supostos responsáveis pelo atentado, o mesmo jornal relaciona esse “sucesso” com o facto de o Visconde de Monserrate ser um súbdito inglês, afirmando que “quando a proeza não passa a fronteira, faz-se vista grossa, mas tratando-se de estrangeiros, o caso muda de figura” (30-07-1915). *O Mundo*, por sua vez, numa prática que lhe era habitual, acusa de “talassicamente” se ter inventado uma terrível cena de profanação religiosa quando afinal se verificou que o desacato não passou de mais uma das “grossas calúnias” para desacreditar a República, “como se, ainda que não fosse calúnia, o regime político fosse política ou moralmente responsável pelo crime cometido por este ou aquele indivíduo” (04-09-1915). No entanto, dias depois, as autoridades inglesas pedem providências ao governo português para evitar que se repitam casos semelhantes nas propriedades do

Visconde (*A Nação*, citando o *Diário de Notícias*, 08-08-1915). Já o também republicano *A Capital* não deixa de condenar ferozmente os actos, afirmando que aqueles que o praticaram eram “indivíduos sem a menor noção do respeito devido à propriedade alheia, por certo incultos e mal educados, talvez mais amigos de Baco do que adversários de Jesus”. No entanto, sublinha a hipocrisia da celeuma criada pelo desleixe a que as imagens do convento se encontravam votadas há muitos anos, mutiladas, como o redactor do texto afirma ter visto, por ímpios e ignorantes “quando ainda em Portugal havia um trono e a Igreja vivia em união com o Estado...”. Para o jornal, o maior atentado cometido contra o convento “consistiu na sua alienação, quando, por muitos títulos, devia ser considerado monumento nacional” (03-08-1915).

Os católicos e os monárquicos, por outro lado, procuravam extrapolar as diversas ocorrências – muitas vezes ambíguas, como vimos – em proveito próprio, procurando culpar a república e o que consideravam ser a decadência moral provocada pelo “livre-pensamento” e pelo afastamento de Deus. A propósito dum incidente acontecido no Asilo D. Maria Pia, em Lisboa, em que alguns dos asilados invadiram a capela destruindo diversas imagens e outros objectos, o *Correio da Beira* não hesita em culpar os “educadores republicanos”, acusando-os de inspiradores e até de instigadores directos de casos como este, isentando, por sua vez, as crianças inconscientes que “a república envenenou moralmente” por ter afastado Deus e a religião da sua educação (21-03-1915). No mesmo sentido, *A Nação*, depois de apresentar uma lista de crimes cometidos nos últimos dias, escreve com ironia que “o que mais nos admira é que tudo isto suceda depois de expulsas as ordens religiosas, depois de separado o Estado da Igreja, depois de abolido o catecismo das escolas, etc. etc.” (04-05-1912). Opiniões semelhantes apareciam com recorrência na imprensa católica e monárquica, não só em artigos de opinião ou no próprio corpo das notícias, mas até em contos ficcionais³⁰.

Os assaltos, independentemente do seu carácter, apareciam com recorrência equiparados às destruições, assumindo-se que o principal móbil das acções era o “sacrilégio” e a ofensa a Deus e aos crentes, reforçando, dessa maneira, a responsabilidade atribuída à república. *A Nação*, semanas depois de ter sido publicada a Lei da Separação, ao referir-se aos assaltos a igrejas e a eclesiásticos, não evita lançar a questão: “dar-se-à o caso de que o santo e a senha maçónicas se não contentem com a

³⁰ Como exemplo, veja-se um texto publicado no *Correio da Beira* com o título “Recordando... um velho cruzeiro d’aldeia”, em que é contada a história de um velho cruzeiro, alvo de grande devoção pela população, demolido numa noite por um grupo de homens “capitaneados” pela maçonaria (05-08-1916).

obra ditatorial da separação e da secularização e, por suas mãos, ou melhor, pelas mãos sacrílegas de mercenários, tenham tomado à sua parte a efectivação da empresa?” (04-05-1911). *A Ordem*, depois de descrever uma série de assaltos a igrejas, escusa-se a fazer acusações directas, mas é claro quando afirma “pode supor-se à primeira vista de que se trata de roubos vulgares, isolados sem outra significação. Não senhor. Trata-se de roubos executados segundo um plano e talvez com o fim de mascarar o fim primário – o sacrilégio” (09-11-1917). Maria Lúcia de Brito Moura ecoa esta tese, quando afirma que “em muitos casos, talvez na maioria, os assaltantes não foram movidos pelo roubo. Dir-se-ia que eram arrastados pela ânsia de destruir tudo aquilo que os crentes consideravam sagrado” (2004: 231). Mas se considerarmos que ocorreram centenas de assaltos com roubo durante os sete anos compreendidos por este estudo, e que somente contabilizei dez casos em que se verificou a destruição deliberada e indiscriminada de objectos de culto, vemos que essa tese tem pouco fundamento. Podemos juntar a essa constatação a de que somente uma minoria dos 90 casos de destruição registados foram acompanhados de roubo e, ainda, que o período em que ocorreram a maioria dos assaltos a igrejas (os anos de 1916 e 1917) foi, também, o período em que se registaram menos destruições.

Procurei apresentar um conjunto de episódios minimamente demonstrativo da recolha efectuada e recorri principalmente aos casos em que as motivações das acções eram detectáveis, mesmo que sobre isto seja frequentemente difícil termos grandes certezas. Deve ser sublinhado que na maioria dos casos noticiados pela imprensa as causas contextuais dos acontecimentos não eram perceptíveis. Algo é, porém, notório, como espero ter mostrado: os casos de destruição eram invariavelmente associados pelos católicos à República, ao laicismo e aos “livre-pensadores”; e eram remetidos pelos republicanos para estratégias de vitimização “reaccionárias” ou “talássicas” (tal como os republicanos sugeriam que por trás das resistências às execuções das leis laicizadoras estava o clero ou os monárquicos). O papel político e propagandístico destes episódios torna-se evidente e não pode ser negligenciado, já que complexificam profundamente qualquer análise destes casos e a sua linear associação à república e à sua “questão religiosa”.

Contrariamente aos episódios de violência anticlerical em Espanha ou por exemplo no México, em Portugal foram muito poucos os casos de destruição associados a motins e a tumultos colectivos, além de não ser possível considerar que as destruições ou a violência anticlerical ocorressem de forma sistemática. As acções tumultuárias concentraram-se praticamente todas no primeiro ano da revolução e as destruições de larga escala aparecem esporadicamente ao longo dos anos que se seguem, o que, apesar dos casos que atrás citamos, não permite concluir, como o faz Lúcia de Brito Moura, que “quando foi sentido o perigo de vir a verificar-se um recuo na luta anticlerical – sobretudo durante o governo de Pimenta de Castro – a violência atingiu níveis mais elevados” (2004: 239), até pelo que é dado a entender pelo número de ocorrências para o ano de 1915. Tirar essa conclusão seria o equivalente a considerar os motins de Setúbal, ocorridos em 1911 e no seguimento da primeira incursão couceirista, como um exemplo de que nos períodos em que pairava a ameaça monárquica a violência subia de tom.

Percebe-se, acima de tudo, que a origem de uma grande parte dos casos, talvez mesmo da maioria, era indissociável de conflitos locais, vinganças pessoais ou simplesmente de brincadeiras não muito consensuais. Por isso mesmo, não podem ser facilmente atribuídos a uma “perseguição religiosa” e, apesar da sua manipulação para fins políticos, muito menos podem considerar-se episódios de uma “guerra religiosa”, como o seu carácter esporádico e aleatório reforça. Esta constatação remete-nos, mais uma vez, para a inadequação de conceitos que nos remetem para um nível macro de análise, como acontece com “questão religiosa”, e reforça a perspectiva que percorre esta tese, apresentada na introdução, relativa à necessidade de situar a análise a um nível local que permita reconstituir os contextos das acções e dos agentes envolvidos. Pela impossibilidade de tecer grandes considerações a partir dos resultados apresentados, fica patente a necessidade de se elaborar estudos de caso, recorrendo ao maior número de fontes possível.

CAPÍTULO III

Iconoclastia, Vandalismo e Iconofobia: Três vidas de um mesmo fenómeno?

Assinalei anteriormente que a violência anticlerical, expressa na sua forma de destruição e danificação de objectos, não suscitou grande atenção na historiografia portuguesa, exceptuando algumas notas esparsas. Tal deve-se não só ao que se pode considerar um estado ainda incipiente do estudo pelas ciências sociais de uma grande parte das problemáticas que atravessaram a I República portuguesa, mas, também, ao carácter secundário, para não dizer mesmo marginal, que o fenómeno assumiu na época, nunca chegando a adquirir uma posição sólida e constante na propaganda anticlerical ou clerical. Esta situação nem por isso impediu que a historiografia apresentasse a violência anticlerical como exemplo do radicalismo de algumas acções respeitantes à chamada “questão religiosa” e, assim, como uma das causas que contribuíram para o fim da República. No mesmo sentido, regista-se nas últimas décadas uma crescente popularidade do termo “iconoclastia”, quer para o estudo de fenómenos semelhantes e até contemporâneos do português, quer para o estudo, como manifestação dum ecletismo desmedido, de todo o tipo de acções de destruição que envolvessem objectos e imagens, independentemente das motivações de quem as destruiu, assim como do significado ou valor desses mesmos objectos e imagens.

Neste capítulo, é principalmente no último ponto que nos vamos concentrar, pois o primeiro capítulo já nos permite ter um vislumbre do primeiro aspecto. Pretendo apresentar, muito sucintamente, algumas das características das diferentes abordagens historiográficas e antropológicas que, em contexto internacional, e para outras épocas, fazem uso da noção de iconoclastia. Esse exercício permitirá avaliar em que é que estas podem ser úteis para o estudo das destruições em Portugal ou, por outro lado, sublinhar a sua inutilidade para esse propósito, na medida em que, em todas as suas conotações históricas e antropológicas, o termo “iconoclastia” é tributário de uma problematização macro da “questão religiosa”, entendido como um conflito entre Estado (e republicanos em geral) e Igreja (e católicos em geral), desconsiderando o contexto imediato destes episódios de acordo com uma perspectiva integrativa dos níveis micro e macro, tal como apresentado na Introdução através das propostas da micro-história. Além disso,

esta apresentação serve de base para o que me proponho fazer no capítulo seguinte de forma mais desenvolvida: problematizar o uso do termo “iconoclastia”.

Convém sublinhar que o conceito de iconoclastia nunca foi alvo de grande reflexão teórica, começando por aparecer em função das discussões em torno da idolatria, especialmente no cristianismo, e em oposição a esse conceito. Além da sua popularização ser relativamente recente³¹, a sua disseminação na historiografia e nas ciências sociais começou por acontecer através da sua aplicação a acontecimentos mais ou menos semelhantes, ocorridos em períodos específicos e a propósito de problemas a que podemos atribuir uma origem comum, caso das destruições de imagens e objectos religiosos durante a existência do Império Bizantino e no decorrer da Reforma protestante.

Como nos dá conta Bremmer num ensaio em que esboça uma genealogia do termo, *eikônoklastês* aparece pela primeira vez na fase “pré-iconoclasta” de Bizâncio, por volta de 720, numa carta do Patriarca Germano I de Constantinopla. A ausência de qualquer explicação do termo e a forma como aparece no texto, segundo Bremmer, revela que o seu uso podia já ser corrente (2008: 7). No entanto, apesar de ser possível encontrar noutros contextos derivações e traduções do termo grego, especialmente nos textos de algumas heresias³² e, em particular, a partir da Reforma, só a partir do século XIX, sensivelmente, podemos considerar que este se dissemina e começa a popularizar-se, sendo invocado sempre que se referem os acontecimentos da Reforma ou, por vezes, a propósito da Revolução Francesa. Para este último caso, o conceito de iconoclastia aparece, algumas vezes, como sinónimo de vandalismo (*cf.* Gamboni, 1997: 18-9). É também em meados do século XIX que Bremmer situa a emergência do significado de iconoclastia enquanto um ataque a opiniões e instituições aceites e consolidadas (2008: 9-10). Nas ciências sociais, o termo populariza-se ainda mais tardiamente, sendo só a partir dos anos 50 que a *Controvérsia das Imagens* Bizantina começa a ser comumente estudada a partir de uma perspectiva baseada na noção de iconoclastia (*cf.* Bremmer, 2008: 11-12).

³¹ É sintomático, creio eu, que o primeiro ensaio a procurar elaborar uma genealogia do termo, com a preocupação de problematizar a sua popularidade recente e o ecletismo que o caracteriza, tenha surgido apenas em 2008: Bremmer, Jan N., “Iconoclast, Iconoclastic, and Iconoclasm: Notes Towards a Genealogy”.

³² Em Inglaterra, através de John Wyclif e dos Lollarditas ou de John Hus, os escritos contra as imagens começaram a surgir logo no século XIV, mas é já no século XV, com Thomas Netter (ou Waldensis), pelo seu conhecimento do conflito Bizantino, que traduções do termo começam a aparecer mais frequentemente (*cf.* Bremmer, 2008: 8-9).

Como já referi, o termo explodiu nas últimas décadas, passando a ser usado para descrever um leque imenso de fenómenos. Como consequência, sacrificou-se alguma da definição que ainda possuía e tornou-se, assim, empiricamente e teoricamente inútil. Entre as acções classificadas como iconoclastas incluem-se, além das já referidas, coisas tão distintas como o derrube de estátuas e imagens de figuras políticas em períodos de revolução ou conflito social (e.g. Gamboni, 1997; Caviness, 2003; Schildgen, 2008; ou Freedberg, 1989), a destruição ou danificação de obras de arte contemporânea (e.g. Gamboni, 1997 e Freedberg, 1989), acontecimentos como o ataque ao World Trade Center em 11 de Setembro de 2001 (e.g. Schildgen, 2008) ou, em exemplos ainda mais extremos deste ecletismo sem limites, o termo é usado, simultaneamente, no seu sentido metafórico (o ataque a ideias estabelecidas, por exemplo) e para descrever acontecimentos como os apontados (e.g. Morgan, 2003 & 2005 ou Besançon, 2000). Para estes autores Calvino era um iconoclasta, mas também o era Hitler ou Karadzic (*cf.* Gamboni, 1997 ou Schildgen, 2008, só para dar dois exemplos em que figuras tão distintas podem surgir associadas a um mesmo fenómeno). Os exemplos são inúmeros e é inútil tentar abarcá-los todos.

As razões para a popularidade actual do termo são diversas e difíceis de identificar. Bremmer sugere como uma dessas razões o apelo que as acções iconoclastas representam para o fascínio pós-moderno pela fragmentação (2008: 13); e, na verdade, este uso indiscriminado do termo verifica-se com especial força em trabalhos produzidos em áreas como os estudos culturais. No entanto, esta hipótese não é totalmente satisfatória para explicar o seu uso em alguns estudos referentes a episódios de violência anticlerical no decorrer de processos de laicização política e social, como é o caso da Revolução francesa ou da Guerra Civil de Espanha. É, precisamente, na Revolução francesa que podemos encontrar outra pista para a origem da popularização gradual do termo. Como sublinhei atrás, desde então que iconoclastia e vandalismo se tornaram termos intercambiáveis. Especialmente nas abordagens mais conservadoras, iconoclastia e vandalismo foram usados como sinónimos, mas, na verdade, especialmente na segunda metade do século XX e em trabalhos académicos, a opção entre um e outro termo obedeceu, geralmente, a critérios distintos. Se vandalismo tendeu geralmente a designar as acções de destruição como bárbaras e desprovidas de significado ou de motivos, o termo iconoclastia, em oposição, foi usado quando se procurou reforçar uma intenção por trás dos actos, associando-os a uma doutrina ou

ideologia política. Como afirma Gamboni, “whereas the use of ‘iconoclasm’ and ‘iconoclast’ is compatible with neutrality and even – at least in the metaphorical sense – with approval, ‘vandalism’ and ‘vandal’ are always stigmatizing and imply blindness, ignorance, stupidity, baseness or lack of taste” (1997: 18-9).

Resumindo, podemos identificar, a largo traço, três tendências de estudos, tudo menos lineares, em torno da ideia de iconoclastia. Uma, a primeira a desenvolver-se e a mais sólida, referente quer aos estudos em torno da *Controvérsia das Imagens* no Império Bizantino quer aos estudos da Reforma protestante, associando as acções iconoclastas à questão da idolatria e à discussão em torno da relação com o sagrado. A segunda tendência, cuja origem pode atribuir-se à Revolução francesa e em que podemos incluir também os estudos sobre os processos de laicização contemporâneos e as acções políticas, populares e institucionais suscitadas por motivações anticlericais (poderíamos incluir aqui os casos de Espanha, de França, do México, da Colômbia e, segundo a mesma lógica, de Portugal) – nesta linha de estudos desenha-se já uma aproximação mais directa a abordagens apoiadas na história da arte, na psicologia e na antropologia cultural e simbólica. Finalmente, uma terceira tendência que se move para o campo da arte contemporânea e do património embora englobe todos os fenómenos de destruição e danificação de imagens e objectos, independentemente da sua relação com o domínio da religião, analisando-os à luz dos termos e das preocupações da história da arte – analisando as destruições e danificações em função do valor artístico ou do significado dos objectos e imagens visados – e também da psicologia – focando-se na recepção da arte e nas reacções do espectador a esta. Noutros termos, pode-se considerar que esta terceira linha apoia as suas interpretações em modelos que analisam a cultura em termos semiológicos, para usar os termos de alguns dos seus autores, aproximando-se, aliás, mais da influência pós-moderna sublinhada por Bremmer.

Embora possam ser encontradas algumas linhas em comum para estes diferentes usos do termo iconoclastia, nem por isso deixou de haver nas duas últimas tendências um desvio e uma diluição do sentido com que a expressão foi usada inicialmente, causada acima de tudo por uma despreocupação total para com a genealogia do termo e da história dos conflitos em que o termo foi mais usado. Antes de apresentar com mais detalhe alguns destes trabalhos em que “iconoclastia” ganhou novos significados, devemos, como tal, olhar para os períodos aos quais se associa a sua origem histórica ou em que é mais evidente a razão do seu uso. Qualquer reflexão teórica que se faça em

torno do conceito de iconoclastia não pode descurar esta origem e as discussões teológicas aos quais apareceu sempre associado, como a crítica à idolatria.

III. 1. Iconoclastia no período Bizantino e na Reforma protestante

Não pretendo, obviamente, tecer considerações muito profundas sobre a discussão teológica que caracterizou ambos os períodos, tão distantes cronologicamente e tão distintos social e culturalmente. Apesar de muitos autores sublinharem, para os dois períodos em causa, a coincidência nos argumentos e nas fontes literárias usadas para a crítica à devoção das imagens e dos ídolos ou para apelar à sua destruição, devemos evitar conceder demasiada importância a essa coincidência se não quisermos incorrer no risco de desconsiderar a heterogeneidade dos argumentos e das ideias em disputa. Mas, até pelas minhas limitações, não é meu propósito dar conta dessas nuances e da complexidade dos conflitos teológicos em causa. Pretendo apenas apontar as linhas comuns que permitiram que dos diferentes contextos surgissem questões e argumentos semelhantes e que permitiram, igualmente, que os estudos que lhes foram dedicados identificassem acontecimentos com bastantes semelhanças na sua forma e no seu conteúdo, ao ponto de serem classificados, especialmente desde a historiografia moderna, com o mesmo conceito de “iconoclastia”. O que permitiu que o termo fosse usado para os dois contextos foi a génese da discussão que motivou as acções iconoclastas: a idolatria. Iconoclastia é indissociável da ideia de idolatria e das discussões em seu redor.

Num dos artigos mais influentes para o estudo da iconoclastia no Império Bizantino, Peter Brown estabelece que o cerne da controvérsia que opôs os iconódulos³³ aos iconoclastas foi o debate sobre a posição do sagrado na sociedade Bizantina; a distinção entre o que era e o que não era sagrado (*cf.* 1973: 5). Em discussão estava a identificação do ícone com o sagrado e a rejeição desta relação pelos iconoclastas que a classificavam como idólatra, considerando que na sua base estava a mesma ilusão demoníaca que caracterizava o culto pagão das imagens, constituindo, por essa razão, um dos grandes pecados da humanidade. Independentemente das nuances interpretativas

³³ Não encontrei em qualquer dicionário português quer a palavra iconodulia, quer a palavra iconódulo, no entanto o seu uso é corrente para referir o culto prestado às imagens e aqueles que lhes prestam culto, respectivamente. Verifiquei, porém, que a palavra iconodulia consta em alguns dicionários de português do Brasil. Em Espanha, nos estudos dedicados à iconoclastia, o termo é usado recorrentemente. Optei por usá-lo porque me parece que se refere de uma forma mais neutra do que o termo “idólatra” àqueles que prestavam e defendiam o culto às imagens.

dos diversos autores que estudaram o período, fruto dos diferentes quadros epistemológicos usados no seu estudo e, especificamente, no estudo das questões da idolatria e da iconoclastia, a importância central da discussão teológica referente à relação do homem com o sagrado nunca é colocada em causa. É debatido se a origem da discussão em torno da idolatria é unicamente cristã ou foi influenciada pelo aniconismo associado às religiões islâmicas, se tem uma origem popular ou nas elites ou, por outro lado, debate-se, como o faz Peter Brown (1973) e, com outro intuito, David Freedberg (1975), as motivações psicológicas por trás tanto do culto das imagens como da sua destruição, mas nunca se coloca em causa a centralidade da preocupação teológica que pautou estes acontecimentos.

Foi a centralidade desta preocupação, e o seu carácter consensual, que permitiu que a destruição de imagens e objectos no período da Reforma também fosse categorizada como iconoclasta. Apesar de poderem ser apontadas algumas diferenças significativas, no cerne da iconoclastia da Reforma continua a estar a questão da idolatria. Para os mesmos períodos podemos encontrar as mesmas acusações e as mesmas dicotomias. Assim, os iconoclastas acusavam de paganismo e idolatria os iconóculos de acordo com os mesmos argumentos invocados no período Bizantino, estabelecendo uma distinção entre o divino e o humano, entre o carnal ou material e o espiritual, entre os mandamentos divinos e a invenção humana (as “coisas de Deus” e “os trabalhos da mão do homem”) e almejavam, igualmente, um regresso ao que consideravam ser a forma original da Igreja e da devoção religiosa, afastando-se do culto das relíquias e dos ídolos a que atribuíam uma das causas do declínio da fé, cada vez mais contaminada por um materialismo excessivo (e.g. Eire, 1989; Wandel, 1994; Crew, 2008 [1978]). As diferenças que podemos apontar para as iconoclastias dos dois períodos, como a dimensão política e a origem mais elitista da iconoclastia Bizantina e a origem popular da iconoclastia da Reforma (com os iconoclastas a agirem, na maior parte dos casos, contra a própria vontade das autoridades protestantes e dos seus principais teólogos, tendencialmente mais moderados e legalistas³⁴), o facto de a

³⁴ Lutero foi aquele que sempre assumiu uma posição mais moderada em relação à questão da idolatria, criticando o excessivo cerimonialismo da Igreja e, também, o uso de imagens religiosas, mas nunca se opondo em absoluto à sua existência. É conhecida a sua acusação ao reformador alemão, Andreas Karlstadt, de que este, bem mais radical e intransigente na sua postura, tinha tornado a iconoclastia num ídolo em si (*cf.* Eire, 1989: 70). Calvino, Zwingli ou Bullinger tinham uma posição mais ambígua. Apesar de levarem a crítica de Lutero mais longe, não iam tão longe nas consequências práticas quanto Karlstadt. Assim, apesar de serem acusados de fechar os olhos às destruições iconoclastas populares,

maioria dos principais autores protestantes não atribuir uma origem demoníaca à idolatria mas, por exemplo, a uma propensão da própria natureza humana, como foi o caso de Calvino³⁵, ou, por fim, a diferença de ênfase colocada na ostentação material da Igreja, na sua riqueza desproporcionada e no seu interesse político em controlar e iludir os crentes (aspectos mais presentes na crítica protestante), nunca permitiram, igualmente, eliminar a motivação teológica por detrás dos actos iconoclastas destes períodos.

Resumindo, a “guerra contra os ídolos” constitui um aspecto central quer da iconoclastia bizantina, quer da iconoclastia da Reforma e, como tal, a questão teológica da idolatria é indissociável dos actos iconoclastas desses períodos. O uso de ambas as expressões, posteriormente, para contextos distintos implicou uma transformação profunda dos seus significados, especialmente pela alteração metafísica desses conceitos, afastando-se quer dos termos e preocupações que os constituíram, quer do seu significado religioso.

III. 2. Iconoclastia na Revolução francesa e em processos de laicização em regimes liberais e republicanos contemporâneos

É com a Revolução francesa que poderá ser detectado o início desta transformação no significado do conceito de iconoclastia, com a ampliação da sua abrangência e a consequente secundarização da questão da idolatria. Assim, iconoclastia começa a referir-se, também, a acontecimentos que partiam de motivações políticas, mais do que religiosas, e o uso da expressão no seu sentido metafórico começa a sobrepor-se ao seu sentido original. Além disso, ao termo passa a surgir associada uma crescente preocupação com o valor artístico e histórico das imagens e objectos destruídos, o que contribui para a secundarização, senão mesmo para o desaparecimento, de quaisquer questões teológicas durante os debates em torno das imagens.

Pela sua espectacularidade, as destruições de imagens e de objectos registadas durante a Revolução francesa tornaram-se memórias particularmente vivas, algo a que

defenderam sempre que a “limpeza” desejada deveria ser da responsabilidade das autoridades régias, pois era a estas que competia garantir a prática da verdadeira religião por via da legitimação divina do poder do Rei (*cf.* Eire, 1989)

³⁵ Este aspecto será novamente abordado, com mais profundidade, no capítulo seguinte.

não é alheio o protagonismo que mereceram na propaganda conservadora e religiosa da época e na historiografia que se lhe seguiu. No entanto, o ímpeto de sublinhar o carácter destrutivo e violento da Revolução francesa contribuiu para minimizar a ambiguidade que marcou os próprios revolucionários, divididos entre a necessidade de proteger a arte e os monumentos e de os destruir com o intuito de apagar todos os resquícios da monarquia e da religião (e.g. Idzerda, 1954). Os esforços das autoridades revolucionárias para conservar os objectos artísticos apareceram praticamente desde o primeiro dia da Revolução³⁶ e a discussão fazia-se em torno do que podia ser considerado arte, pelo seu intuito pedagógico ou valor estético, o que devia ser preservado pelo seu significado histórico e o que devia ser considerado falso e portador dos valores errados do Antigo Regime e, portanto, merecedor de destruição. Mesmo nos períodos de maior e mais indiscriminada destruição, como os anos de 1793-4, a ambiguidade persistiu, com a única diferença de as destruições deixarem de surgir tão associadas à origem social dos seus agentes (já que os episódios “iconoclastas” e os “autos-de-fé” de maior espectacularidade eram geralmente atribuídos às classes populares), pois ganharam reconhecimento político e expressão em leis que apelavam à destruição de objectos até então protegidos. O discurso radicalizou-se em algumas elites políticas ao ponto de se chegar a apelar à destruição de toda a arte, invocando como legitimação dessa posição o seu carácter imoral, luxuoso e corruptor da natureza humana³⁷ (Idzerda, 1954: 19-20). Mas, a dar conta deste dilema entre destruir e preservar, é também nesta fase que se destacam as tentativas de demarcar entre luxo e arte, em que se questiona a relação causa-efeito entre os valores morais de uma sociedade e a sua arte ou em que algumas personalidades francesas começam a apontar que a iconoclastia leva ao barbarismo (Idzerda, 1954: 22). Assim, passa a ser cada vez mais comum atribuir as destruições aos inimigos da Revolução ou a forças interessadas em apagar o génio francês, como os ingleses (e.g. Idzerda, 1954: 23-4), e surge a sua classificação enquanto vandalismo. Nasce então uma categoria que contribuiria

³⁶ Veja-se a criação da Comissão dos Monumentos, logo em 1790, a quem foi incumbida a tarefa de decidir o que devia ser protegido e o que devia ser destruído (Idzerda: 1954).

³⁷ A ideia da arte como corrupção da natureza humana ilumina (mais) uma diferença entre a iconoclastia da Reforma e as destruições ocorridas durante a Revolução francesa e reforça a indissociabilidade de iconoclastia e idolatria para o primeiro caso. Se para Calvino, por exemplo, a idolatria tinha origem na propensão idólatra da natureza humana – uma natureza que nesse aspecto não podia ser considerada em termos positivos, quando muito seria neutra –, para alguns intelectuais da Revolução francesa o problema em torno da arte (que muitos, posteriormente, classificaram como idólatra) tinha origem no Iluminismo e em argumentos rousseanianos relativos à corrupção da natureza humana, vista como naturalmente boa (distintamente do que assumia Calvino).

largamente para legitimar o preconceito de classe que equipara iconoclastia e ignorância, associa os iconoclastas aos estratos mais baixos da sociedade e os vê como insensíveis à arte e à beleza, como inimigos da cultura e desconhecedores do valor e do significado daquilo que destroem (e.g. Gamboni, 1997: 13-5). Na ânsia de reforçar a barbaridade e a ignorância de determinados actos, recusando-se, muitas vezes, a reconhecer neles qualquer motivação ou sentido, a palavra vandalismo nunca adquiriu ela própria qualquer potencial explicativo que não aquele de iluminar as diferenças existentes entre quem aplica a classificação e quem é classificado³⁸.

No entanto, este factor não impediu que a opção pelo uso do termo iconoclastia se difundisse, em muitos casos, com o propósito oposto, ou seja, passando a ser usado quando se pretendeu reconhecer algum sentido e motivação às acções dos seus agentes, vendo-os, assim, como o oposto do vazio associado ao vandalismo. Para a Revolução francesa, em particular, esta tendência é perceptível em muitos trabalhos que procuraram demarcar-se de abordagens mais conservadoras que tenderam a privilegiar o termo “vandalismo”. Idzerda, por exemplo, procura mostrar como “the activity described by Gregoire was not «vandalism» but iconoclasm, i.e., premeditated destruction of visual symbols because of their specific emotional or ideological content”, sublinhando que “the issue of «revolutionary vandalism» is a false one” (1954: 25). O mesmo critério, embora que não seja assumido de forma explícita, pode ser apontado ao livro de Michel Vovelle, *A Revolução contra a Igreja* (1989), em que o historiador tenta apurar a escala e as características da acção descristianizadora levada a cabo durante o período revolucionário e em que dá conta de algumas das acções “iconoclastas” ocorridas.

Embora atribuindo-lhe potencial explicativo e associando-o a acções com motivações definidas, deve sublinhar-se, porém, que o efeito que estes estudos tiveram na definição do conceito de iconoclastia foi igualmente problemático: usando-o com um ecletismo crescente, contribuíram para que se afastasse de alguns dos referentes chave dos quais era inicialmente indissociável.

Apesar disto, um aspecto deve ser referido. Em França, a Reforma deixou marcas e muitos dos seus valores persistiam no período pré-revolucionário, adquirindo

³⁸ O uso dos dois termos como sinónimos só reforça a sua indefinição e demonstra como a opção por um ou por outro tende a obedecer mais a um critério moralista do que de objectividade.

um novo fulgor com a Revolução³⁹. A presença dos valores da Reforma vê-se, por exemplo, nas críticas que eram feitas à Igreja Católica, mais baseadas em argumentos morais do que anti-religiosos ou políticos, como era o caso quando se apontava a distância da Igreja e do clero do “sans-culotte” Jesus Cristo, reclamando assim a figura religiosa para as suas hostes e legitimando as suas acções com essa associação. Como tal, podemos assumir que algumas das acções de destruição, visando alvos católicos, se baseavam em motivações religiosas⁴⁰ e, por isso, compreende-se facilmente a sua classificação iconoclastas, mesmo que a questão da idolatria no seu sentido teológico anterior não constituísse o aspecto central em disputa. Por esta razão, não é de descartar que na origem da classificação dos actos de destruição como actos de iconoclastia esteja, também, a conveniência, para a Igreja Católica, em vê-los associados a ideias religiosas antagónicas e a quem era atribuído um carácter pecaminoso e demoníaco historicamente reconhecido.

No entanto, mesmo que possa ter sido essa a razão a despoletar a leitura dos actos de destruição enquanto actos de iconoclastia, rapidamente esta associação se perdeu, principalmente por estar em causa, acima de qualquer outra coisa, uma revolução política. Fica, como tal, por apurar qual a razão que, na altura, suscitou a leitura dos actos de destruição enquanto actos de iconoclastia: se foi simplesmente baseada na forma desses actos, i.e., a semelhança entre os tipos de violência, por tomarem com alvo imagens e objectos; se se baseou no conteúdo, procurando atribuir aos destruidores, fossem eles “racionalistas” ou motivados por um propósito político, um intuito religioso. A ausência de um estudo que procure discernir a que força participante no conflito ou a que grupo social se pode atribuir a responsabilidade pela difusão do uso desta palavra, torna impossível apurar com exactidão qual a motivação, caso existisse alguma, por detrás desse uso.

Esta indefinição na origem do uso de uma palavra que já tinha alguma densidade histórica, demonstra, porém, a dificuldade que a sua aplicação gera na compreensão dos actos de destruição, pois deixa por clarificar quais as forças, as motivações e a retórica que se escondem por detrás desses mesmos actos. Este pode ser um aspecto secundário

³⁹ Veja-se o livro de Suzanne Desan, *Reclaiming the Sacred* (1990), em que aborda em que medida os valores da Reforma estavam presentes no período revolucionário e se pode considerar que influenciaram alguns dos acontecimentos no seu decorrer.

⁴⁰ Ainda mais se considerarmos que para alguns intervenientes a separação entre o político e o religioso, ou entre o “sagrado” e o “profano”, não era assim tão clara como era, por exemplo, para algumas das elites políticas e sociais.

quando se procura reduzir este tipo de acções à “irracionalidade” ou à suposta gratuitidade e vazio de um acto de vandalismo, mas, como veremos no capítulo seguinte, além de o seu uso poder estar na origem de algumas confusões interpretativas bem intencionadas, esse menosprezo do significado dos acontecimentos enreda-se num ciclo vicioso que acaba por sustentar, igualmente, alguns preconceitos ideológicos e sociais na base de algumas hipotéticas explicações – explicações essas que dessa forma relativizam ou mesmo desconsideram, quase na totalidade, as ideias e as intenções dos actores envolvidos, remetendo-as para um estado “primitivo” da acção política ou para um nível “bárbaro” da evolução social.

Os estudos que abordam a violência anticlerical em processos de laicização contemporâneos, por exemplo relativos aos períodos republicanos das primeiras décadas do século XX em Espanha e em Portugal, reflectem e intensificam os problemas que acabámos de referir. Antes de mais, a classificação dos actos de destruição como iconoclastas procura subsumir, igualmente, a lógica e a razão na base da acção dos atacantes à daqueles que são atacados, i.e., atribui-lhes uma expressão religiosa, muitas vezes derivada da sua confusão entre o “político” e o “religioso” e apoiada numa concepção elitista da irracionalidade das multidões, o que sublinha a sua distinção daqueles que na historiografia política tradicional são geralmente tomados como protagonistas principais – este aspecto é algo mais grave do que para a Revolução francesa, pois, como afirmei, se para esta se podem encontrar aspectos religiosos herdados da Reforma na retórica e nas motivações dos agentes das destruições, o mesmo já não se pode tão facilmente assumir para as acções de anticlericalismo contemporâneo (muito embora autores como Manuel Delgado o façam); por outro lado, vandalismo e iconoclastia aparecem mais uma vez equiparados no propósito de desprover de sentido as acções de destruição, remetendo-as para o domínio da ignorância, do barbarismo e da irracionalidade. Ainda que pareça escusado sublinhar que pouco ou nada é possível tirar deste tipo de análise para o conhecimento ou compreensão dos actos em causa, a verdade é que muitos trabalhos feitos com esse propósito declarado foram construídos com base nos mesmos moldes superficiais e elitistas.

Em Espanha este tipo de acções foi objecto de uma enorme atenção, por várias razões, entre elas a escala, sem paralelo, da violência anticlerical no país, especialmente aquando da explosão da Guerra Civil, em 1936, e, igualmente, pelo lugar destacado que

ocupou na propaganda franquista. Nas últimas três décadas, surgiram diversos estudos que procuraram aprofundar o conhecimento desses episódios de violência associados ao anticlericalismo e que contribuíram para uma renovação das perspectivas até então usadas, baseadas, geralmente, por um lado, nesses trabalhos de simpatia franquista, elaborados com um fim político, propagandístico e revisionista específico, ou, por outro, em obras sustentadas pelos termos de algumas abordagens construídas com recurso a preconceitos relativos ao carácter subdesenvolvido dos países do sul da Europa por parte de autores ingleses, como a de Franz Borkenau (1963 [1937]) e a de Gerald Brenan (1990 [1943]), e, subsequentemente, a do historiador Eric Hobsbawm, em *Rebeldes Primitivos* (1983 [1959]), apoiada nos argumentos desses autores.

Mas, apesar do enorme progresso no conhecimento do período histórico em causa, nem por isso estas novas abordagens deixaram de alimentar algumas dessas tendências antigas, mesmo quando delas se procuravam distanciar. Um dos autores que mais contribuiu para o impulso nos estudos sobre anticlericalismo em Espanha foi o antropólogo catalão Manuel Delgado (e.g. 1997, 2001 & 2008), especialmente com os seus trabalhos sobre a dimensão “iconoclasta” do conflito anticlerical. Um dos seus principais contributos passou, precisamente, por se afastar das interpretações que recusavam atribuir qualquer conteúdo ou lógica homogénea às acções de destruição e violência anticlerical. Porém, ao basear a sua análise nos aspectos simbólicos destes acontecimentos, remetendo-os para aspectos culturais e, por vezes, psicológicos, enquanto expressão de processos inconscientes, e ao negar qualquer importância determinante a factores políticos, sociais e económicos (estruturais e conjunturais), acabou por cingir esses mesmos actos ao domínio dos seus alvos, ou seja, ao campo do religioso, apresentando-os como a manifestação de uma Reforma tardia⁴¹.

Ao secundarizar factores políticos e sociais, assim como outros factores conjunturais, na explicação desses fenómenos, e ao assumir que estes constituíam um fenómeno religioso, a abordagem de Manuel Delgado (2001) aproxima-se da do clássico ensaio de Natalie Zemon Davis (1973)⁴², em que a autora, através da categoria de “motins religiosos”, procura relativizar, igualmente, aspectos sociais e económicos na origem de motins com alvos religiosos, privilegiando a sua dimensão cultural e

⁴¹ Alguns estudos problematizam a abordagem de Delgado e destacam precisamente, nas suas análises, os aspectos que Delgado insistiu em descurar, como Ledesma (2008-9 & 2010) ou Rozúa (2001; 2003 & 2008). No próximo capítulo darei mais atenção a estes autores.

⁴² Para ver uma crítica a este ensaio da autora que refere alguns aspectos interessantes, ver Estebe, 1975; para ver a resposta de Davis a esse comentário crítico, ver 1975.

religiosa. Muito embora o objecto de estudo de Davis possa consistir, realmente, em actos com motivações religiosas, por tratar de um período de intenso conflito entre católicos e protestantes, o mesmo não se pode dizer para Manuel Delgado que, no entanto, constrói o seu argumento numa lógica aproximada. Contudo, a perspectiva de Manuel Delgado pode ser igualmente comparada à dos autores britânicos já referidos, Brenan, Borkenau ou Hobsbawm, ao ecoar o enraizado mito do “sonho milenarista” atribuído a muitos dos agentes políticos deste período da história de Espanha – e muito embora procure fazê-lo de forma muito mais sustentada e aprofundada, a origem do preconceito é a mesma e não faz mais do que contribuir para legitimá-lo e perpetuá-lo⁴³. Assim, o trabalho de Delgado serviu, acima de tudo, para chamar a atenção para a necessidade de um olhar mais profundo e crítico sobre esses fenómenos.

Tal como aconteceu com a Revolução francesa, os estudos referentes aos processos de laicização apontados, ao usarem um conceito religioso para descrever actos em que as motivações eram distintas, contribuíram, igualmente, para alimentar a sua indefinição. Mesmo que os autores que aplicaram o termo distinguissem claramente entre destruições de carácter político e destruições de carácter religioso, a ampliação da abrangência do conceito a fenómenos distintos veio dificultar um conhecimento mais rigoroso das razões e dos propósitos dor detrás das acções visadas.

Vimos, assim, como a Revolução francesa pode ser considerada um ponto intermédio na transformação do significado do termo iconoclastia tendo em conta o uso feito, por um lado, para o Império Bizantino e para a Reforma e, por outro lado, para os processos de laicização contemporâneos. A mesma posição pode ser-lhe atribuída em relação ao uso feito pela história de arte. Pode-se perceber, para a Revolução francesa, a classificação das destruições de imagens e objectos religiosos como iconoclastas, até pelos próprios contemporâneos dos actos, pois em muitos casos, consoante as zonas em que aconteciam, era possível estabelecer uma relação entre a presença de ideias protestantes e os actos de destruição; mas é também com a Revolução francesa que a destruição de imagens e objectos religiosos adquire uma dimensão que se distingue mais claramente para os seus protagonistas do religioso e começa a ser interpretada ou julgada pelas suas consequências para a arte e para o património. Será a partir desta preocupação que a palavra iconoclastia perderá por completo o referente religioso sobre o qual se construiu, passando a incidir privilegiadamente sobre a dimensão artística e

⁴³ Retomarei esta crítica, com mais profundidade, no próximo capítulo.

patrimonial do objecto destruído – com óbvias consequências, morais e epistemológicas, na compreensão dos actos de destruição.

III. 3. A explosão da iconoclastia: Psicologia, História da Arte e Estudos Culturais

Mais recentemente, o principal campo disciplinar de produção em torno da destruição de imagens e objectos passou para a história da arte e para os estudos culturais. A explosão em popularidade da ideia de “iconoclastia” deveu-se em grande medida a esta viragem. O estudo da destruição de imagens e objectos deixou para segundo plano o período bizantino, a Reforma e, também, a Revolução francesa⁴⁴, focando-se agora na arte contemporânea, no património histórico e político ou no “signo”, apresentado de forma lata. Aqueles períodos, aos quais começou por aparecer associada a questão da iconoclastia, passaram a interessar apenas na medida em que a sua referência contribuísse para as questões das próprias disciplinas.

Na história de arte, a principal preocupação à qual a iconoclastia passa a surgir cada vez mais associada é a da recepção pública da arte, muito graças a David Freedberg, o principal impulsionador da questão da iconoclastia nessa área. Um dos aspectos que pretende contestar, tal como os autores que se filiam na sua proposta, como Gamboni (1997), é o da hipotética autonomia da arte, ou seja, a ideia de que a arte tem um valor e um significado intrínseco. Como defende, os ataques a imagens colocam em evidência a falácia dessa autonomia e, por isso mesmo, a explicação dos actos iconoclastas não pode ser procurada somente na imagem atacada em si, nem no contexto social em que se insere (este pode apenas oferecer uma compreensão do significado conscientemente reconhecido), mas deve ser procurada no próprio indivíduo e nos processos psicológicos despoletados pela imagem e derivados do seu significado inconsciente ou latente (e.g. 1982, 1989, 1993). Nesse sentido, procura desenvolver uma *teoria da resposta*, através do que considera ser um cruzamento da história, da psicologia e da antropologia (ver, em especial, Freedberg, 1989).

⁴⁴ Os estudos sobre a destruição de imagens e objectos no século XX, em países como Espanha, México ou Colômbia, nunca conheceram uma grande internacionalização, quando comparada com a produção que suscitaram no seu contexto nacional, e raramente foram considerados nos estudos da história de arte.

A crença nesta autonomia, segundo Freedberg, está na base de uma das suas principais preocupações: o desprezo ou menosprezo da destruição de imagens, tanto pelos artistas, como pelas autoridades ou historiadores de arte⁴⁵, especialmente quando os actos não correspondem ao período Bizantino, à Reforma ou à Revolução francesa (os casos mais estudados). Tal como sublinha Gamboni (1997), um dos seguidores da proposta de Freedberg, se para os três exemplos referidos podem ser apontadas causas contextuais que as legitimam, para a arte, especialmente desde que esta se definiu como um campo autónomo, os ataques foram sempre desconsiderados como actos irracionais, sem sentido ou como formas de vandalismo (*cf.* 1997: 10). Para Freedberg este problema deve-se à procura de explicações para o acto fora da relação dialéctica entre o objecto visado e quem o contempla ou agride, propondo, com a teoria da resposta, que se vá para lá do contexto social e político em que se dá o acto e que se privilegiem os aspectos psicológicos dos iconoclastas (*cf.* 1989: 406-7). Em causa, para usar as palavras de Gamboni, está a ideia de que os ataques “generally represent a break in the intended communication or a departure from the ‘normal’ attitude shown towards them” (1997: 11). Esta quebra comunicacional, classificada por Freedberg como “comportamentos neuróticos” (*cf.* 1993: 15), providencia, aparentemente, pistas para “processos cognitivos quotidianos em todos nós” (1993: 15).

Quais são, então, as principais motivações dos iconoclastas? Freedberg destaca três (*e.g.* 1993)⁴⁶: primeiro, a procura de atenção (“attention-seeking act”; 1993: 25); segundo, o controlo ou efeito que uma imagem tem na imaginação individual, sendo o acto iconoclasta uma tentativa de quebrar esse efeito e desprover a imagem de poder⁴⁷; terceiro, e por último, a crença de que ao atingir os símbolos de poder (de um regime político ou da Igreja Católica) se está a diminuir ou a fragilizar esse poder – uma

⁴⁵ Freedberg explica este desprezo com uma razão psicanalítica: a recusa de algumas autoridades (por exemplo as dos museus) em entender os actos de iconoclastia deve-se a uma repressão de algo que se vê como indesejado e é temido porque se reconhece o potencial para tal comportamento em todos nós (1989: 407).

⁴⁶ Noutro texto, Freedberg distingue oito possíveis motivações para os actos iconoclastas (*cf.* 2009). No entanto, estes oito aspectos podem ser condensados nos três aspectos que preferi destacar e que são apresentados pelo próprio autor noutro texto.

⁴⁷ Por exemplo: “...it is clear that wholesale destruction was not always the aim. The aim is to render images powerless, to deprive them of those parts which may be considered to embody their effectiveness. This is why images are very often mutilated rather than wholly destroyed.” (1975: 169).

O medo é um aspecto determinante para este aspecto e que é sublinhado frequentemente ao longo dos trabalhos do autor: “Fear of the power inherent in an image is at least one of the reasons for its destruction. All images, even apparently secular ones, retain something of the powers associated with their subjects” (1982: 141). O ênfase no “medo” e noutros aspectos psicológicos, por parte das análises de Freedberg e de outros autores, não necessariamente da mesma linha de interpretação, faz que com que a palavra “iconofobia” surja, commumente, como sinónimo de “iconoclastia”.

motivação que considera caracterizar os movimentos iconoclastas e que é sentida a um nível social mais amplo. Para este último caso, pela sua dimensão colectiva, Freedberg sublinha que o principal problema passa por apurar até que ponto estes casos não servem para legitimar ou despoletar os “primitive feelings of hate and destructiveness” (1993: 25)⁴⁸ que são mais facilmente associados aos dois primeiros tipos de motivações iconoclastas – “the psychologically more fundamental levels of motivation” (1993: 25) – e para os quais considera ser sempre possível encontrar indícios independentemente do contexto⁴⁹.

Os estudos culturais, e mais especificamente os estudos da cultura visual, apenas levam a perspectiva de Freedberg – a de situar a origem da iconoclastia em factores psicológicos, e por isso universais, despertados pelo “poder das imagens” (o título do seu livro mais influente) – às suas últimas consequências, ou seja, analisam segundo essa mesma base todo o tipo de relações com a imagem, independentemente do seu estatuto artístico ou religioso. O reconhecimento de uma imagem como o signo de qualquer coisa passa a ser o suficiente para considerar como iconoclastia qualquer ataque que lhe seja dirigido. Cabem assim debaixo do chapéu da “iconoclastia” acontecimentos tão distintos como o ataque às Torres Gémeas em 11 de Setembro de 2001 (Schildgen, 2008: 8), rasgar a foto de uma namorada (2008: 9; na mesma medida em que ter uma foto sua na carteira pode ser considerado idolatria), cuspir numa pintura ou até a reflexão filosófica ou estética em torno das imagens (e.g. Besançon, 2001). Em última instância, não há iconoclastia, pois a imagem é onnipresente e essa presença da imagem – enquanto símbolo ou signo – implica, só por si, idolatria, o que situa a iconoclastia num paradoxo insuperável. David Morgan (2005) exemplifica, na prática, este paradoxo, pois considera que a iconoclastia é, antes de qualquer outra coisa, uma “strategy of replacement” (2003: 171 e 2005: 115) – uma disputa entre imagens em que a idolatria se refere à imagem *outra* que é contestada – pois nunca é possível eliminá-las totalmente. Esta sua assunção deriva da ideia de que o acto de ver é a essência da religião, na medida em que é através da imagem que esta é mediada e materializada. Assim, mesmo nos casos em que é defendida a primazia do texto e da palavra no lugar

⁴⁸ Ou, numa linguagem mais psicopatológica, “the idiosyncrasies and peculiar neuroses of individual psychologies are engaged by group iconoclasm; the group activates and legitimates that which would normally be suppressed” (1989: 416).

⁴⁹ Mesmo que se tratem de actos inseridos em movimentos protestantes, como acontece com o caso – objecto da sua análise – dos eventos iconoclastas na Holanda do século XVI (e.g. 1982; 1989; 1993), ou até da Controvérsia das Imagens em Bizâncio.

da imagem, como fazem os Protestantes, os Judeus ou os Muçulmanos, não se está a fazer outra coisa que não a substituir uma imagem por outra, tornando o próprio autor bíblico num pintor (*cf.* 2005: 15)⁵⁰ – na pior das hipóteses, o texto combina-se com a imagem para ser melhor entendido (2005: 8).

Resumindo, para David Morgan, mas também para outros autores que assumem a relação com as imagens como algo independente do seu contexto e derivado de uma disposição psicológica universal, a idolatria e a iconoclastia, embora indissociáveis, são elas próprias resultado de um processo psicológico. Idolatria e iconoclastia são, assim, baseadas, unicamente, numa relação com a imagem e não necessariamente nas condições contextuais dessa relação. Este carácter associal e ahistórico da relação em causa tende a relegá-la – especialmente em casos como a iconoclastia, geralmente apresentados como rupturas nos padrões de comunicação legítimos – para o domínio da psicopatologia: vimos como Freedberg apoia as suas interpretações em jargão psicopatológico e associa os actos iconoclastas a “neuroses comportamentais”, tal como podemos encontrar no trabalho de Morgan referências semelhantes, implícitas e declaradas, como por exemplo quando considera os “actos violentos de iconoclastia” um “equivalente medieval da moderna psicoterapia” (2005: 143). É, além disso, este aspecto universal que permite a autores como David Morgan olhar segundo a mesma lógica a relação com as imagens, quer elas estejam num templo, num álbum de fotografias ou na televisão. Não é difícil, enfim, aproximar estas tendências em particular de correntes pós-modernas que cingem as suas interpretações da cultura a teias semióticas, como os próprios focos de análise que a iconoclastia e a idolatria têm suscitado acabam por sugerir, com essa concentração nas relações baseadas na produção, recepção e interpretação de signos e sinais que as imagens veiculam, independentemente do contexto que as rodeiam.

**

Deste balanço, e em jeito de conclusão, podemos sublinhar desde logo alguns aspectos gerais. O ecletismo do uso do termo e o uso muito particular que as diferentes áreas de estudos fizeram dele alteraram, progressivamente, o seu significado (ainda que algo diluído). Vimos como iconoclastia começou por designar as acções de destruição

⁵⁰ Tal como Freedberg (1989), Morgan defende que o aniconismo é um mito (2005: 117).

de imagens e objectos litúrgicos no decorrer da *Controvérsia das Imagens* e, mais tarde, no início da Reforma protestante, associando-se a sua origem à discussão teológica em torno da idolatria. A extensão da sua aplicação a acções que, ainda que visassem a mesma instituição religiosa, tinham na base das suas motivações e da sua argumentação motivos políticos, de cariz laico, implica também a introdução de problemáticas e preocupações que não estavam presentes nos estudos em que a iconoclastia se popularizou: por exemplo, a preocupação com a destruição do património e a relação com a arte, especialmente nas primeiras abordagens relativas à Revolução Francesa⁵¹. Este crescente ecletismo teve como consequência não apenas tornar o termo praticamente inútil, por poder abarcar praticamente qualquer tipo de fenómeno que envolvesse destruição ou danificação material, mas também a de interpolar o conhecimento de períodos como o do Império Bizantino e o da Reforma, confrontando-os com preocupações focadas na relação do homem com a arte e no valor artístico das obras destruídas, por exemplo, ou baseadas em motivações psicológicas. Todas as preocupações e consequências derivadas do uso indiscriminado do termo, levam a que a sua aplicação no passado – o “regresso” a esse passado em que a palavra surgiu – procure corresponder mais às questões motivadas por matérias que são absolutamente contemporâneas do que propriamente em compreender, nos seus próprios termos, esses acontecimentos ocorridos num passado mais distante e distinto do nosso.

⁵¹ Para os estudos sobre Espanha, em particular, as razões para o uso de “iconoclastia” são um pouco mais complexas, como tentarei mostrar no próximo capítulo.

CAPÍTULO IV

Os Perigos da Iconoclastia

Em *The Dangers of Ritual* (2001), Philippe Buc chama a atenção para os “perigos” suscitados pela aplicação de teorias contemporâneas sobre ritual, formuladas especialmente pela antropologia social, para um período como o da Idade Média – perigos esses ignorados pela maioria dos historiadores que os aplicaram sem qualquer problematização nos seus trabalhos. A sua crítica procura sublinhar, antes de mais, as consequências negativas do ecletismo que o conceito de ritual adquiriu, ao ponto de classificar uma infinda lista de acções e acontecimentos, e assinala a importância da necessidade de ter a consciência permanente das genealogias intelectuais dos termos que usamos, especialmente quando os aplicamos a contextos distintos.

Muitos dos pontos que Buc frisa, especialmente em relação às consequências epistemológicas derivadas deste uso, fornecem pistas preciosas para uma crítica semelhante a termos como idolatria e, em particular, iconoclastia (aquele em que me focarei). Também estes termos foram aplicados com um ecletismo tal que os levaram ao ponto de se tornarem analiticamente inúteis e, da mesma maneira, foram usados sem qualquer preocupação com as suas genealogias intelectuais. Tal como Buc, pretendo chamar a atenção para os “perigos” da iconoclastia. Destaco dois desses perigos: em primeiro lugar, o do risco de anacronismo e de etnocentrismo⁵² em que incorremos com a aplicação de tal termo, nos seus diversos significados, tanto para o passado como para o presente; em segundo lugar, o da desconsideração do contexto social, político e económico em função de perspectivas ahistóricas, sejam elas interpretações simbólicas ou semiológicas da sociedade (ou melhor, da cultura), sustentadas em algumas modas pós-modernas, sejam elas propostas interpretativas apoiadas em modelos (por vezes implicitamente) evolucionistas, deterministas e universais. Como procurarei mostrar, estes dois perigos não são dissociáveis. Ambos contribuem para obscurecer aspectos fundamentais do que se pretende compreender, favorecendo, em contrapartida, outros aspectos que respondem mais a questões e preocupações contemporâneas ao mesmo

⁵² Creio, tal como Bernard Cohn (e.g. 1987: 19), que estas duas palavras representam, em última instância, o mesmo problema epistemológico, referindo-se uma ao estudo da alteridade no tempo (anacronismo) e outra à alteridade no espaço (etnocentrismo). Também Robert Rowland se refere ao anacronismo como “a forma assumida pelo etnocentrismo quando as diferenças se situam no tempo” (1987b: 50).

tempo que nos afastam da compreensão e da possibilidade de explicar os acontecimentos que tomamos como objecto de estudo.

O capítulo pode ser dividido em duas partes: uma primeira, mais inspirada em Buc mas em que me apoio nos autores e nas ideias apresentadas no capítulo anterior para expôr e reflectir sobre esses perigos, realizando quer uma crítica ao conceito de “iconoclastia” em si, quer à utilização que dele é feito em outros contextos; e uma segunda, em que procuro abordar com mais profundidade as interpretações de actos “iconoclastas” num contexto histórico mais restrito – o de Espanha no período da Guerra Civil – e dando particular atenção a um autor muito influente nesse campo – influente, aliás, até para as leves abordagens de que o tema foi alvo em Portugal: o antropólogo catalão Manuel Delgado. Através deste exercício espero deixar claro porque é que “iconoclastia” não serve para compreender os acontecimentos em causa – antes pelo contrário – e porque é que o termo é, por essa mesma razão, profundamente desadequado para as acções que tomei como objecto de estudo do período da I República em Portugal. Porém, tal como acontece com Buc, o facto de estar ciente de um problema, que me parece muito significativo, não implica que tenha alguma alternativa para apresentar além da sugestão de uma mudança de perspectiva.

IV. 1. Entre o passado e o presente da Iconoclastia

Há uma diferença particularmente importante entre ritual e iconoclastia que serve para assinalar, num certo sentido, uma importante distância entre o meu exercício e o de Buc: iconoclastia nunca adquiriu uma relevância nas ciências sociais tão consistente como a de ritual e, talvez por isso, nunca suscitou uma reflexão teórica sistemática. Na verdade, uma das raízes do problema passa precisamente pela sua indefinição conceptual, pois mesmo com o seu uso limitado aos acontecimentos “clássicos”, vemos já presentes alguns desenvolvimentos posteriores. A base psicológica dos actos, por exemplo, encontra-se presente desde cedo (e.g. Brown, 1973) e, como tal, fica aberta a porta à universalização do acto e à sua observação, alheando-o do contexto em que surge e dos termos muito específicos em que se faz.

Apesar desta diferença, podemos assinalar algumas semelhanças, já que ritual e iconoclastia não são termos com um percurso totalmente separado. Uma das relações que podemos estabelecer entre ambos, além da co-existência em algumas disputas

teológicas, é o facto de em certo sentido representarem situações sociais opostas: ritual remete (nas teorias sociais que o conceptualizaram) para ideias de ordem, harmonia e consolidação social, enquanto o segundo termo, iconoclastia, remete para o contrário, ou seja, para situações de desordem, desagregação ou disrupção social. Podem, no entanto, encontrar-se a meio do caminho, quando iconoclastia passa a ser associada a formas rituais que remetem para um reportório tradicional de acção política e quando lhe é atribuída uma função liminar e transitória, uma espécie de “rito de passagem” entre uma velha ordem e uma nova ordem emergente (veja-se, por exemplo, o entendimento que dela tem Delgado, e.g. 2001: 20 ou 2008 ou Lincoln, 1985). Por outro lado, iconoclastia aproxima-se igualmente de um dos sentidos possíveis de ritual quando este é entendido como uma (falsa) desordem que contribui para a harmonia e estabilidade social, na medida em que remete para esse acto a libertação de tensões sociais que de outra forma poderiam ser realmente destrutivas (Delgado, mais uma vez, aproxima-se em alguns momentos desta interpretação mais funcionalista, sublinhando os “mecanismos homeostáticos” muitas vezes associados a estas acções: e.g. 2001: 169-172).

Tendencialmente, porém, podemos assumir que o conceito de iconoclastia é mais aplicado com o sentido oposto ao de ritual, dando expressão a situações de disrupção ou desagregação social e como um acto essencialmente destrutivo (sendo considerada, em análises menos comedidas, um exemplo de vandalismo ou de distúrbio psicológico). Estes seus usos recordam-nos um aspecto importante sublinhado por Buc: as fontes a partir das quais os actos iconoclastas são constituídos e analisados emergiram de uma cultura política com aspectos e agentes específicos, o que obriga a uma leitura crítica; ao mesmo tempo, esta leitura crítica apoia-se em teorias ou estudos que derivam, igualmente, de uma cultura política específica (Buc, 2001: 2). As descrições desses actos e os termos usados para os caracterizar são manipulados nos conflitos que descrevem e de que surgem; são, portanto, tal como os seus autores, parte integrante desses conflitos.

O seu uso mais comum, sublinhando precisamente a dimensão destrutiva, não pode assim ser compreendido sem considerar a sua “génese” histórica de base teológica e o aceso conflito que envolveu diversas facções antagónicas em disputa pelo controlo da relação do homem com o sagrado, algo com profundas consequências para as práticas litúrgicas e devocionais da Igreja e, como tal, para a sua intervenção no mundo.

Não possuo, obviamente, o conhecimento empírico ou sequer teórico que Buc possui e, como tal, não posso olhar para as fontes primárias – correspondentes, por exemplo, para nos cingirmos por agora a períodos mais específicos, ao período do Império Bizantino ou mesmo da Reforma – para comparar os tratamentos dados aos actos iconoclastas pelos diversos agentes do conflito. No entanto, o papel que o *eikon* assumiu na história da Igreja e nas suas práticas litúrgicas, especialmente desde que o seu estatuto se consolidou com o Segundo Concílio de Niceia, no ano 787, convocado a propósito da Controvérsia das Imagens em Bizâncio, e o facto de as primeiras aparições do termo “eikônoklastês” ocorrerem precisamente através de autores e documentos iconódulos, como Germanos I ou as actas do referido Concílio (e.g. Bremmer, 2008: 7), atestam o que uma dedução superficial nos permite perceber, i.e., o significado (moralmente) negativo do termo. Para ir mais longe, Bremmer revela que depois da vitória dos iconódulos na *Controvérsia das Imagens* o termo aparece associado a heresias, situação que continua a acontecer séculos mais tarde, por exemplo em Inglaterra, por volta de 1420, quando o termo volta a surgir, e atribui a teólogos católicos, já nos debates em torno das imagens acontecidos no período da Reforma, a difusão do uso da palavra “iconoclasta”, tanto entre outros teólogos como entre leigos (2008: 7-9)⁵³.

Em função da persistência deste entendimento destrutivo do termo iconoclastia, derivado do uso feito, maioritariamente, pelo lado do conflito que defendia a veneração das imagens e que era alvo das iconoclastias, não se estranha que, como tal, a palavra tenha tido uma aplicação restrita e adquirido uma carga moral que contribuiu para sobrelevar o significado de determinados acontecimentos em função de outros. Bremmer sublinha alguns paradoxos que a focalização na iconoclastia protestante permitiu obscurecer, especialmente entre as análises da história da arte preocupadas com as consequências desses acontecimentos para a arte e para algumas correntes artísticas. Assim, passou praticamente despercebido que “the churches of the Reformation have preserved medieval art much better than the Catholic churches”, especialmente no caso dos Luteranos (Bremmer, 2008: 12), e que, por outro lado, entre os Católicos “in the two centuries after the Reformation we find a much more gradual removal and destruction of the medieval heritage”, suscitada pelas reformas introduzidas pelo Concílio de Trento e pelas transformações artísticas associadas ao Renascimento e ao Barroco. Apesar destes processos eventualmente terem sido “much

⁵³ Sublinhe-se, porém, que algumas heresias o usam ao defender as suas ideias, tal como referi no capítulo anterior.

more destructive of medieval art than the iconoclasm of the Reformation, it has received far less attention from art historians” (2008: 13). Basicamente, a sua associação a períodos de disrupção e desagregação social fez-nos deixar de lado outras “destruições”, acontecidas em períodos de estabilidade ou realizadas com uma aura de renovação ou recriação (especialmente quando esse processo era levado a cabo dentro de um meio específico pelos seus próprios agentes)⁵⁴, mas que nem por isso deixaram de ter consequências assinaláveis.

Este carácter negativo e enfatizador do seu lado lesivo contribuiu para que os argumentos dos “iconoclastas” fossem, em muitos casos, relativizados ou menosprezados, para que alguns aspectos das suas intenções e das suas acções fossem obscurecidos e contribuiu, igualmente, para alguns usos “seculares” que hoje são feitos da palavra, apesar das múltiplas redefinições que sofreu, usos preocupados, precisamente, em enfatizar as suas consequências negativas mais do que apurar as suas causas e motivações.

Vemos, assim, que a extensão da sua aplicação a um sem número de fenómenos de destruição distintos acabou por ter outras consequências, quer para a compreensão desses períodos passados, quer para a compreensão de acontecimentos contemporâneos a que o termo foi aplicado. Este uso actual, apesar de ter partido desse sentido “original”, acabou por redefinir o conceito e por descaracterizá-lo, ao mesmo tempo que preservou algumas das suas limitações. Assim, se por um lado continuamos a limitar o seu uso a períodos ou situações que indiciam instabilidade social – quer aconteçam sob a forma de actos de terrorismo, de revolta ou insurreição política, quer num plano individual, enquanto hipotéticos actos de loucura ou de narcisismo –, por outro lado acabamos por estendê-lo a fenómenos caracterizados por termos estranhos ao seu uso original e, ao aplicá-lo de volta a esses mesmos fenómenos “pioneiros”, contaminamo-lo com categorias, termos e preocupações completamente alheias aos seus protagonistas e ao contexto em que aconteceram, incorrendo num etnocentrismo e num anacronismo que derivam de um desconhecimento a que podemos chamar etnográfico, no sentido em que se constitui totalmente à margem do seu objecto de estudo e em total alheamento dos conflitos em que este surge. O objecto que procuramos compreender sofre, dessa

⁵⁴ Deriva daqui que, em certo sentido, a iconoclastia seja principalmente atribuída aos “vencidos” – ou a um elemento Outro – pois o sucesso dos vencedores assenta precisamente nesse processo de consolidação e renovação visual (no caso da arte). Da mesma forma, os actos de iconoclastia são geralmente atribuídos às classes sociais mais baixas e raramente às elites ou a instituições estabelecidas.

forma, uma profunda distorção e, na ilusão de estar a compreendê-lo, acabamos por torná-lo ainda mais estranho, mais distante, mais *outro* – a não ser, naturalmente, com o sacrifício de algumas das suas características que permitam recondicioná-lo a teorias e modelos *a priori*.

Para procurar ilustrar melhor algumas dimensões deste problema, tomemos outros exemplos em consideração.

Atrás referiu-se uma das limitações de perspectiva que pode ser atribuída à indefinição do termo e à sua origem histórica – a de ressaltar certos aspectos em função de outros ou, mais precisamente, a de que ao iluminar um tipo de destruição estamos a deixar outros acontecimentos com consequências potencialmente semelhantes na sombra, ao mesmo tempo que corremos o risco de não compreender o acontecimento em si nas suas diversas dimensões. Podemos considerar, através dos exemplos oferecidos, que esta questão apenas se colocará como um problema caso o estudo desses fenómenos seja feito de acordo com preocupações associadas à história da arte, por exemplo, como a de reflectir sobre as consequências da destruição de certas obras para a produção artística nesse período. Se, por outro lado, a questão a guiar o seu estudo for o das discussões em torno da idolatria no cristianismo, então pode supor-se que essa limitação não terá grande relevância. Seria possível afirmar, desta forma, que o problema em causa deriva do peso do significado pretérito do conceito para o seu uso no presente e não o contrário.

No entanto, a viagem também se faz no sentido inverso. Ainda que a ausência de problematização do significado de “iconoclastia” e o desconhecimento da sua genealogia teológica continuem a marcar o uso actual – fazendo-nos supor que as consequências do problema apontado apenas afectam a história da arte, por exemplo –, o que acontece é que este uso presente também acaba por alterar o seu significado, dando-lhe novos sentidos e aumentando a sua abrangência. Assim, sucede que acabamos a transpor para o passado as preocupações presentes de um campo disciplinar assente, geralmente, em princípios derivados do entendimento contemporâneo da arte (visto enquanto um campo de produção autónomo), o que gera uma nova fonte de distorções na compreensão desse passado e nos afasta das próprias condições, estruturas e termos que tornam os seus acontecimentos singulares. Muitas vezes só é possível sustentar as preocupações de um campo disciplinar específico, como a história da arte, com uma descaracterização do objecto estudado e com o desprezo quase total dos

termos em que este se constitui; e isso tem consequências epistemológicas profundas, não só dentro do campo disciplinar em que tal acontece, mas também noutros campos disciplinares que acabam por ser influenciados por essas perspectivas (especialmente para o caso da iconoclastia, em que muito do interesse contemporâneo pelos acontecimentos iconoclastas surgiu, precisamente, na história da arte).

Alguns estudos ilustram como o significado contemporâneo da palavra – numa perspectiva aparentemente mais independente da sua genealogia histórica, mas nem por isso dissociável – deturpam a compreensão do passado, adequando-a às nossas próprias categorias.

Como indiciei no capítulo anterior, embora que muito superficialmente, a iconoclastia no Império Bizantino e na Reforma é indissociável da discussão teológica em torno da idolatria. A desconsideração dos termos e dos argumentos dessa discussão levou a que em alguns casos se procurasse entender as acções iconoclastas através duma confusão mental, atribuída aos seus agentes, entre o protótipo (uma pintura ou uma estátua) e o que este procura representar (por exemplo Jesus Cristo). Madeline Caviness é um exemplo possível desta interpretação e que merece ser destacado porque dá precisamente o exemplo nos termos em que o apresentei (*cf.* 2003:199). Mas outros autores, como Schildgen, afirmam também sem qualquer ambiguidade que “for iconoclasts, the distinction between a sign (or symbol) and what it represents does not exist” (2008: 13). Conhecendo minimamente a discussão teológica na base das acções iconoclastas do período bizantino ou da Reforma, torna-se quase impossível, excepto, talvez, para situações muito excepcionais, atribuir tal confusão aos iconoclastas. Ao contrário do que estas explicações dão a entender, o ataque nunca visava Jesus Cristo – afinal eram cristãos – mas sim uma forma de culto, uma prática litúrgica e uma determinada crença, vistas como erróneas e pecaminosas. A desconsideração não apenas do contexto em que o acto acontece mas também da própria genealogia da palavra acaba por distorcer a situação que procura perceber ou explicar, pois não percebe nem a contradição em que incorre (cristãos a atacar deliberadamente Jesus Cristo) nem que está a reproduzir acriticamente uma das acusações que eram feitas aos iconoclastas pela Igreja, preocupada, precisamente, em apresentar o acto como um ataque ao cristianismo e a Jesus Cristo e não como um ataque à Igreja Católica e às suas práticas.

A confusão presente neste exemplo é igualmente significativa por colocar em evidência o problema de procurar entender as acções de acordo com um quadro de

“análise semiótica” que se foca unicamente num hipotético significado imanente⁵⁵ da imagem ou, num desvio psicologista, na dialéctica (tal como Freedberg descreve: 1993: 12-13) presente no acto, entre o agente (através da sua reacção psicológica) e a imagem. Ambas atribuem ao destruidor da imagem ou do objecto um erro de compreensão ou interpretação: seja porque este é incapaz de distinguir entre a representação e o verdadeiro ou original (e.g. Freedberg, 1989: 415; Caviness, 2003, Morgan, 2003 & 2005; Schildgen, 2008); seja porque age por frustração perante a sua incapacidade para “tolerar a complexidade ou discernir intenções e significados ambíguos” (Schildgen, 2008: 13-14) ou, o que é dizer o mesmo, perante a sua incapacidade para apreciar arte (e.g. Freedberg, 1989: 407-412).

A perspectiva muito popular que Freedberg delineou e que procura perceber a iconoclastia como uma reacção ao “poder da imagem” (e.g. 1989, especialmente) deriva, precisamente, deste preconceito que acusa o iconoclasta de não saber distinguir entre a representação e o que é representado. A acção agressiva do iconoclasta é, muitas vezes, uma resposta ao poder que atribui à imagem, um poder que lhe é inerente (*cf.* 1982: 141), e, como tal, a sua acção deriva não apenas da confusão mental referida ou da frustração gerada pelo confronto com a sua ignorância, mas também do medo que sente. O seu objectivo é, portanto, uma “attempt to deprive the image of its very life” (1982: 141), “render the image powerless, to deprive them of those parts which may be considered to embody their effectiveness” (Freedberg, 1975: 169). Infelizmente para o iconoclasta, não há fuga possível deste medo, já que “the people who assail images do so in order to make clear that they are not afraid of them, and thereby prove their fear” (Freedberg, 1989: 418). Escusamos, portanto, procurar explicações que não derivem da sua suposta natureza, pois a acção seria sempre a mesma independentemente dos conflitos teológicos, sociais ou políticos a que pudessem estar associados, já que, em última instância, os próprios termos desses conflitos derivariam desta “neurose” ou desta condição psicológica universal. O hermetismo desta proposta interpretativa fica bem ilustrado por esta armadilha que Freedberg arma ao iconoclasta, sempre preso ao seu medo.

⁵⁵ Parto do princípio de que estas análises atribuem um significado imanente à imagem para não ter que admitir o absurdo de que uma análise semiótica ou semiológica – cheia de signos, significados e significantes e essas coisas todas – ignora precisamente o significado das imagens e dos objectos em jogo para os agentes envolvidos, como parece ser o caso com os dois exemplos que citei no parágrafo anterior.

Curiosamente, esta confusão patológica apenas parece ser atribuída aos perpetradores dos actos de destruição e nunca às suas vítimas – especialmente quando esses perpetradores são uma “massa” amorfa e anónima categorizável como popular. Para Schildgen, “destroying images of kings and rulers (...) has the emotional force of an assassination. No matter what intellectual and religious arguments are advanced to justify the iconoclastic outbreak, fundamentally the iconoclast seeks to destroy the power the image possesses” (2008: 13; também Freedberg delineia com a mesma clareza uma explicação semelhante em 1989: 413). Parece assim legítimo perguntar porque é que quando alguém decapita uma estátua está a agir como se ela tivesse vida, como estes autores defendem, mas não se diz que quando o rei ou um governo constroem essa estátua não estão a agir de acordo com a mesma confusão entre o real e o protótipo? Por outras palavras, porque é que quem destrói as imagens não pode estar a agir de acordo com a intenção de quem construiu a imagem, ou seja, em função do seu intuito político propagandístico e age, antes, por uma razão psicológica motivada pelo aparente poder dessa imagem? Para lá desta discrepância entre os factores motivacionais de uma acção, há um óbvio preconceito que parece assentar em distinções sociais e que remetem para um hipotético fosso cognitivo entre as elites e as massas anónimas agindo impulsivamente.

Para tornar ainda mais clara a distorção que as iconoclastias do período bizantino e da Reforma, em particular, sofrem com esta remissão de categorias psicológicas e estereótipos actuais para o passado, evoco um último exemplo. Morgan, para quem o poder das imagens é um aspecto igualmente central, cita Kimbey quando este diz que os “Protestants such as Puritan iconoclasts who shared Calvin’s fear ‘believed it necessary to attack the visual images in church sculpture, glass, and painting not because they disbelieved these images but rather because they believed quite strongly in their power’” (2005: 141). A sua referência a Calvino é importante porque nos permite visitar os argumentos do teólogo que sintetizou os argumentos de uma longa tradição de reflexão teológica, iniciada em Erasmos, e rebater com aquilo que autores como Freedberg, Schildgen ou Morgan consideram uma generalização possível a todos os actos de iconoclastia.

As reflexões teológicas em torno da idolatria produzidas por teólogos protestantes no período mais intenso da Reforma não são lineares e entre os seus autores podem encontrar-se diversas divergências. Assim, se alguns assumiam posições mais

ambíguas quanto à origem da idolatria – atribuindo-lhe, por exemplo, uma origem demoníaca (era o caso, quase único, de Martin Bucer, quando assim classificava os milagres atribuídos aos santos) –, outros distanciavam-se completamente de posições que considerariam supersticiosas e acusavam a Igreja de ser a única beneficiária e interessada no que viam como uma manipulação oportunista da credulidade das pessoas⁵⁶. Calvino aproxima-se mais desta última tendência, embora remetendo para a própria natureza humana a explicação da idolatria.

O ataque do teólogo francês à idolatria baseava-se, tal como na maioria dos outros teólogos protestantes, na defesa da absoluta transcendência e onipotência divina por relação ao homem e ao mundo por ele criado, múltiplo e contingente: era uma crítica à mistura entre a devoção espiritual e a devoção material, dois planos totalmente irreduzíveis um ou outro (na sua expressão, *finitum non est capax infiniti* – o finito não pode conter o infinito; cf. Eire, 1989: 197-8). O peso da devoção material era, como tal, o maior sinal da corrupção da Igreja. Mas para Calvino a origem dessa corrupção tinha uma explicação racional e não era propriamente causa de um medo. Para si, o mundo material era neutro ou indiferente, sendo a corrupção referida a consequência de uma propensão natural do ser humano para a idolatria e para a superstição (contrariamente a outros teólogos que viam a origem dessa corrupção espiritual e religiosa do homem no próprio mundo material). As imagens não eram, portanto, temidas por Calvino e pelos seus seguidores, como Morgan e outros autores assumem, pois estas eram “falsas e impotentes” (cf. Eire, 1989: 227) – apenas Deus era temível e, este sim, capaz de castigar com as mais diversas desgraças e calamidades aquele que incorresse na falsa devoção, i.e., que substituísse a latria pela idolatria. Na verdade, deve ser sublinhado que a crítica à idolatria nas suas diversas formas – por exemplo a devoção a relíquias – era muitas vezes realizada por Calvino, tal como por outros teólogos (por exemplo Erasmos), em termos sarcásticos, com o propósito de sublinhar o seu carácter fraudulento e absurdo. Em *Inventory of Relics* (1543), onde este tipo de registo narrativo é usado, o teólogo francês alia esses argumentos à afirmação de que o culto das relíquias é contrário à razão, apoiando-se em factos empíricos para justificar a sua tese (cf. Eire, 1989: 228-9).

⁵⁶ Uma crítica mais directamente atribuível à influência da tradição humanista e, em especial, de Erasmos, uma das referências para alguns dos teólogos protestantes mais relevantes, como Lutero ou Calvino (e.g. Eire, 1989).

Como vimos através de diversos autores, e é possível discernir com especial clareza na supracitação de Morgan, o medo das imagens atribuído aos iconoclastas derivava do poder destas – um poder que quando não era atribuído directamente à própria imagem assentava, geralmente, na confusão entre o protótipo e o verdadeiro. Mas, como vimos na síntese, ainda assim caricatural, do significado de idolatria para Calvino, se é verdade que podemos reconhecer neste teólogo algo que pode ser classificável como uma atitude temerária perante as imagens, na medida em que estas intensificavam uma tendência intrínseca ao ser humano que tinha consequências perniciosas para si e para a humanidade (ao desviá-lo da fé e ao deteriorar a sua relação com Deus), nunca podemos assumir que esse medo derivava da imagem em si, de uma confusão entre a imagem e o que se propunha representar (esta distinção era a base da crítica de Calvino, na verdade) ou de um qualquer poder imanente das imagens, como acontece no modelo interpretativo que Morgan, na senda dos autores anteriores, desenvolve nos seus trabalhos. Só a secundarização do debate teológico em curso e das posições daqueles envolvidos no conflito, podem permitir uma conclusão tão inequívoca por parte dos referidos autores.

Afasto-me agora dos “perigos” derivados das abordagens semióticas e psicológicas, embora continue com os mesmos autores e com um “perigo” que assenta igualmente em premissas de interpretação individualistas.

Concentrei-me especialmente nos aspectos teológicos da iconoclastia e da idolatria, pois pareceu-me suficiente para iluminar as contradições e distorções em que acabaram por incorrer alguns dos autores que procuraram analisar casos de iconoclastia para o período bizantino e, em particular, para a Reforma, com a aplicação de quadros analíticos completamente desadequados a esse passado. No entanto, a crítica a esta sobrestimação de uma perspectiva individualista na análise desses acontecimentos podia partir de outros termos que não os teológicos ou do conflito religioso. Como Eire enfatiza, e como o seu estudo deixa bem claro (assim como também os de Wandel, 1994 ou Crew, 2008 [1978]), nenhum factor individual considerado em isolamento pode explicar eficazmente os actos iconoclastas: “in trying to explain this phenomenon one has to take account of the interrelationship between abstract thought and political, social, and economic circumstances” (1989: 157-8) – tal como comprova a sua análise da iconoclastia e do processo da Reforma em Genebra, em que a remoção das imagens e

das estátuas das igrejas foi vista como oportuna pelas autoridades por a sua venda permitir pagar uma longa dívida a Berna.

Todavia, continua a ser necessário chamar a atenção para o perigo de sobrepor uma destas categorias às outras ou, talvez mais importante, para o risco de confundir os propósitos e as intenções das elites políticas e religiosas envolvidas no conflito em causa com as dos leigos e das classes populares a quem muitas vezes se deviam os motins iconoclastas. Mesmo que consideremos que aspectos económicos influenciavam as suas acções, tal não pode implicar a subsunção das suas intenções àquelas que assistiam as elites, como no caso de Genebra.

Segundo Schildgen, “outbreaks of iconoclasm had as much to do with appropriating property and destroying traditional economic alliances as with religious intolerance of what were considered heretical practices” (2008: 10). Esta ideia, algo disseminada, parte da confusão dos interesses das diversas forças sociais em conflito, pois as descrições dos motins iconoclastas, e as análises deles feitas, contrariam as ideias apontadas⁵⁷. Acima de tudo, porque menospreza, precisamente, as críticas morais que serviam de legitimação às acções populares, nomeadamente em relação ao poder do clero, à riqueza da Igreja e ao seu desprezo pelos pobres – críticas que, aliás, iam além da retórica religiosa. Phyllis Mack Crew, em particular, critica as teses que apontam a privação económica como a causa dos motins iconoclastas na Holanda e sublinha a ausência de roubos, tanto nas igrejas como em casas privadas, fornecendo exemplos de situações em que a sua existência gerou acesas discussões e críticas àqueles que aproveitaram a ocasião para se apropriarem de bens de valor para usufruto próprio. Sempre que alguém tentava fazê-lo era impedido pela multidão com o argumento de que era “forbidden to steal”. Assim, muitos dos restos dos bens quebrados eram entregues aos líderes ou levados para edifícios governamentais onde ficariam em segurança e seriam inventariados sob a promessa de que mais tarde seriam redistribuídos pelos pobres (cf. Crew, 2008 [1978]: 31-2).

⁵⁷ Continuo a cingir-me à iconoclastia da Reforma, pois Schildgen toma como ponto de referência a “religious intolerance of what were considered heretical practices”. Mas podia, igualmente, referir-me às destruições anticlericais contemporâneas em Espanha, em particular durante a Semana Trágica de Barcelona, em 1909, em que as classes burguesas foram, em alguns casos, acusadas de despoletar alguns desses motins, pelos interesses que tinham nas propriedades envolvidas e por aí verem uma oportunidade para se apropriarem de edifícios em zonas que de outro modo não seriam acessíveis ao mercado (cf. Delgado, 2001: 46-7).

Vemos, então, que embora os aspectos socio-económicos fossem, inevitavelmente, elementos a levar em consideração, os motivos económicos que assistiam muitas das pessoas que participavam em motins iconoclastas conformavam-se mais a uma espécie de “economia moral”, como os exemplos fornecidos permitem perceber, do que a uma reacção decorrente do seu nível de pobreza ou de qualquer outra razão materialista.

Num sentido semelhante, procurando a explicação dos actos em motivações egoístas independentes dos conflitos em que surgem e dos aspectos morais em discussão, Freedberg surpreende-se com “the participation of artists themselves: one can only wonder at what must have passed through their minds as they turned their backs on the very concept which sustained their livelihood” (1977: 169). O que constitui uma surpresa para Freedberg, quando analisa os motins iconoclastas em Bizâncio ou no decorrer da Reforma como faz nesse texto, talvez não o constitua para quem analisar os casos de iconoclastia sem ser a partir das noções contemporâneas de arte ou sem ser, sequer, tendo a arte como problemática no seu centro; como enfaticamente sublinha Eire, e como Schildgen ou Freedberg comprovam com as suas análises, nenhum factor individual considerado em isolamento pode explicar eficazmente os actos iconoclastas.

O aspecto mais grave da maior parte dos exemplos apresentados até agora reside, precisamente, nesta incapacidade das suas interpretações em explicar determinados aspectos dos acontecimentos estudados. Ao centrarmos o estudo em considerações anacrónicas, como as questões referentes ao gosto artístico ou à produção de arte, por exemplo, como o fazem a maior parte dos autores citados, não pode haver outro resultado que não seja o de deitar fora esses aspectos “estranhos” (quer para os modelos teóricos aplicados quer para formas de pensar alheias ao objecto do estudo). Comummente, a psicologia dos agentes envolvidos surge então como a possibilidade ideal de explicação para os problemas ou dilemas surgidos pela desconsideração de outros aspectos sociais, culturais, económicos ou políticos. Como procurei sublinhar até agora, por via dessa desconsideração o objecto de estudo torna-se inevitavelmente mais estranho e mais incompreensível. Questões básicas ficam por responder: qual a razão para que um motim iconoclasta tenha acontecido num dado momento e não noutro? Por que é que foram destruídos uns objectos e outros foram deixados intactos? Se a motivação das destruições podia ser interpretada como uma manifestação anti-artística, por não foram destruídas apenas pinturas ou estátuas? Se os ataques se deviam ao medo

que a confusão entre o protótipo e o verdadeiro ou original suscitava, por que é que também eram destruídos paramentos litúrgicos ou outros objectos aparentemente insignificantes? Por que é que os motins ou destruições iconoclastas ganharam uma grande dimensão numa dada ocasião e noutras ocasiões não passaram de casos isolados? Muitas são as questões que poderíamos continuar a levantar – questões que se por um lado já são de difícil resposta quando as procuramos abordar na sua profundidade, tornam-se ainda mais difíceis quando procuramos compreendê-las a partir de elementos isolados e supostamente transversais a um sem número de acções, geralmente sem qualquer relação entre si.

Até agora, neste capítulo, olhámos com outra atenção para a viagem entre o passado e o presente do conceito de “iconoclastia” – uma viagem que começou a ser apresentada no capítulo anterior. Começando em referência a Bizâncio e, em seguida, à Reforma Protestante, passando para a Revolução francesa e as revoluções laicas contemporâneas e destas para a história de arte e os estudos culturais, o conceito começou a fazer o percurso inverso, informado pelas preocupações de disciplinas e propostas teóricas actuais, com a consequência de reformular o seu significado ao “contaminá-lo” com preocupações e sentidos anacrónicos e deslocados face aos contextos estudados desse passado.

Os estudos dedicados à violência anticlerical em Espanha, em particular os do antropólogo Manuel Delgado, permitir-nos-ão revisitar alguns dos problemas atrás apontados e porventura sublinhar outros.

IV.2. Rebeldes Primitivos, Milenários e Protestantes: “Iconoclastia” em Espanha e a persistência de alguns velhos mitos

No capítulo anterior referi de forma sucinta os estudos dedicados à violência anticlerical em Espanha, realizados especialmente nas últimas duas décadas, e apontei alguns dos seus traços gerais. Pretendo agora referir-me com mais atenção a esses estudos, abordando-os a partir dos trabalhos de Manuel Delgado (1997; 2001 & 2008) . O foco nos trabalhos deste antropólogo catalão justifica-se pela sua influência para o estudo da “iconoclastia” em Espanha. Delgado, ao chamar a “iconoclastia” para o centro do debate, com o propósito de a afastar dos lugares comuns da historiografia conservadora e da propaganda franquista empreendendo uma análise mais profunda,

tornou-se um autor absolutamente incontornável, lançando novas perspectivas e suscitando questões sobre as características desses acontecimentos, ao ponto de determinar muitas das ideias pré-concebidas que deste então se cimentaram nos estudos antropológicos e históricos “renovados” que sobre eles foram sendo feitos. Como assinalou o historiador Rafael Cruz, um dos principais contributos dos antropólogos, entre os quais destaca, naturalmente, Manuel Delgado, reside no contributo que os seus trabalhos oferecem para “descartar la idea tantas veces asumida de incoherencia, sin sentido, pasional, instintiva, sujeta a la sinrazón... de las acciones anticlericales” (1997: 220).

Mas esta atenção ao trabalho de Delgado justifica-se igualmente porque o autor, longe de se ter tornado apenas uma referência para os estudos sobre iconoclastia e violência anticlerical em Espanha, tornou-se também uma referência incontornável para estudos semelhantes em contextos de laicização social e política noutros países. Portugal, embora não existindo nenhum estudo sistemático sobre violência anticlerical no país, reflecte isto mesmo, na medida em que os dois estudos que mais frequentemente se referem aos actos que a nós nos interessam particularmente neste trabalho (falo de Maria Lúcia de Brito Moura, 2004 e David Luna de Carvalho, 2011) citaram o autor e concederam-lhe uma atenção especial como referência para as suas considerações. Esta situação não é de estranhar, pois apesar de haver diferenças inultrapassáveis quanto à expressão violenta do anticlericalismo nos dois países, a origem e a forma desses acontecimentos tem muitos traços em comum que nos permitem estabelecer comparações.

Todavia, apesar do que aponte e das palavras supracitadas de Rafael Cruz, deve ser sublinhado que a mudança de perspectiva e de maior aprofundamento das análises nos estudos sobre a violência anticlerical em Espanha trouxe novos problemas e contribuiu para o estabelecimento de outros “consensos”, por vezes tão problemáticos quanto os anteriores e nem sempre tão distantes deles quanto à partida se podia considerar. Na verdade, as teses de Manuel Delgado, apesar da sua originalidade e pertinência, ecoam, em grande medida, velhos mitos, popularizados por uma certa historiografia e antropologia, associados aos movimentos sociais em Espanha – mitos esses abalados, desde há muito, por um intenso questionamento e por sólidas críticas, feitas por outros antropólogos e historiadores.

Embora seja difícil delinear um quadro coerente para as propostas interpretativas de Manuel Delgado, é todavia possível discriminar algumas das conclusões em que desemboca e que nos interessam particularmente.

Um dos propósitos do seu trabalho é o de se afastar das interpretações materialistas ou conservadoras em que assentaram as abordagens aos casos de violência anticlerical e, em particular, ao que considera ser “iconoclastia”, i.e., as destruições ou danificações de objectos e imagens religiosas. Aquelas duas linhas interpretativas tenderam, por um lado, a procurar nos seus agentes uma “expressão de impaciência popular por impulsionar a história num sentido ou no outro, ou por alterar toda a parte da organização da sociedade”, reduzindo-as a um propósito instrumental, como foi o caso das abordagens marxistas tradicionais, e, por outro lado, a vê-las como explosões de “insensatez colectiva”, assentes em perspectivas conservadoras que não questionam “la calificación reaccionaria de esas acciones como estallidos indisciplinados de irracionalidad y sugestionabilidad populares” (2001: 15). Para o autor, nenhuma destas duas perspectivas consegue dar conta dos casos em que as multidões se revelam incoerentes, inoportunas ou paradoxais, pois procuram sempre ver nelas algum tipo de identidade e reduzi-las à unidade.

No entanto, Delgado não renega a premissa de muitas dessas abordagens de que a violência das multidões tem um forte factor instintivo, um instinto de que as massas são instrumento mas que “no es un instinto animal, sino un instinto social e historico” (2001: 20). Nas suas próprias palavras, que vale a pena citar amplamente, a lógica desses actos é uma lógica secreta: “Parece que si la violencia de masas desconcierta es porque se antoja irracional, pero en realidad es porque preocupa que la falta de compasión de que tantas vezes registra sea secretamente lógica, es más, porque acaso sea una forma superior de racionalidad la que ejerce, una racionalidad que está más allá de la moral y de las pobres razones con que la política y sus juegos intentan redimirla. Es, en esse sentido, convulsa, y su historia sería lo que Thompson no quería que fuera: una «historia espasmódica». Pero esos espasmos no serían los de una epilepsia, sino los que produce un trance místico.” (2001: 20)

Estamos, assim, perante o “social selvagem” (2001: 21), uma “escrita automática da sociedade” (2001: 22) e um “automatismo social”, apenas interessado no imediato (2001: 22), processos para os quais parece ser inútil procurar explicações objectivas e perante os quais parece não restar outra hipótese que não seja a de nos rendermos a esse

“transe místico”, contemplando-o extasiados ou entregando-nos a ele. Apesar desta “rendição”, a antropologia tem, segundo Delgado, um papel de grande importância na interpretação dos casos de “iconoclastia” por, acima de tudo, procurar o essencial das explicações no inconsciente ou pelo menos no tácito. A história, por outro lado, revela-se incapaz de captar estas dinâmicas “secretas ou implícitas” que transcendem as margens do político e que remetem para campos muito mais amplos. Portanto, adoptar uma análise do passado baseada numa perspectiva cultural ou simbólica permite-nos procurar a inteligibilidade de qualquer facto histórico num terreno que não é propriamente o da história (cf. 2001: 28). A possibilidade interpretativa que sugere aponta assim aos factores inconscientes e implícitos, apoiando-se, para o efeito, numa proposta interpretativa que podíamos definir como (pós-)estruturalista, interessada em alcançar redes de significações latentes, uma “gramática escondida”, os sentidos velados ou as “chaves dos sistemas de representação” que estruturam a gestualidade violenta (e.g. 2001: 32).

A sua análise da iconoclastia espanhola contemporânea parte do pressuposto de que o sentido da destruição das imagens só se pode estabelecer conhecendo a fundo o que essas imagens destruídas significavam para os seus usuários políticos. E Delgado não tem dúvidas de que essas destruições eram religiosas, porque eram religiosos os sítios, as pessoas e as coisas atacadas – citando, para o efeito, a definição de “motins religiosos” oferecida por Natalie Zemon Davis num seu conhecido texto⁵⁸. Esta certeza do carácter religioso das destruições deriva, aliás, de uma premissa que o autor não questiona de forma alguma e toma simplesmente por adquirida: a de Espanha como uma sociedade pré-moderna. Segundo o antropólogo, nas sociedades não modernizadas a religião constitui a “instituição cultural básica” (2001: 34) – uma religião que no entanto não deve ser confundida com a da Igreja e que vai muito para lá da liturgia e doutrina oficial, i.e., aquilo que define como a *religiosidade popular*: a religião entendida

⁵⁸ “By religious riot I mean, as a preliminary definition, any violent action, with words or weapons, undertaken against religious targets by people who are not acting *officially* and *formally* as agents of political and ecclesiastical authority. As food rioters bring their moral indignation to bear upon the state of the grain market, so religious rioters bring their zeal to bear upon the state of men's relations to the sacred.” (Davis, 1973: 52).

A grande diferença entre o texto de que esta citação foi extraída e o trabalho de Manuel Delgado, é que o primeiro se refere a motins ocorridos durante o processo da Reforma protestante em França no século XVI, enquanto Manuel Delgado se refere a motins acontecidos no século XX por razões completamente distintas, embora ele assuma que ambos são parte de um mesmo processo. No entanto, muitas das críticas que se podem fazer a Delgado também podem ser feitas a Davis, ao isolarem o seu objecto de um contexto mais amplo ao cingi-lo a uma abordagem que se pode considerar culturalista; veja-se a crítica de Estebe (1975) ao texto de Davis, e a resposta de Davis (1975).

enquanto um campo que inclui um amplo conglomerado de práticas e crenças, tal como considera que os antropólogos usaram o termo, referindo-se, em especial, às teorias e estudos sobre ritual em sociedades primitivas .

Segundo este quadro, a iconoclastia era assim parte de um processo de modernização e secularização do espaço público, ou seja, de acordo com as palavras de Delgado, a expressão ritual de um processo de subjectivização e individualização de códigos morais e culturais que até então obedeciam a instituições e estruturas societárias mais amplas e objectivas (como a Igreja Católica); na mesma medida, era contra essa “instituição religiosa da cultura” que o movimento anticlerical actuava na Espanha contemporânea (cf. 2001: 41-2). Nada disto era novidade, pois correspondia essencialmente a processos anteriores, nomeadamente ao da Reforma: “en cierto modo el anticlericalismo no sería sino una ideologización politizante de la lucha contra los sacramentos emprendida tanto por la Reforma como por sus precedentes medievales” (2001: 42). Pode-se assim afirmar que “la oposición clericalismo-anticlericalismo no es sino una expresión contemporánea de la oposición sacramentalismo-antisacramentalismo” (2001: 43)⁵⁹.

Daqui podemos então partir para uma das conclusões de Delgado que mais interessam para este trabalho: a de que o movimento iconoclasta espanhol contemporâneo era uma espécie de Reforma tardia – uma Reforma “pendiente aún en 1936” (2001: 63) – e os seus agentes “inconscientes seguidores ibéricos” de Lutero (2001: 65). Para o antropólogo, o moralismo puritano caracterizava calvinistas, anarquistas, passando por todos os graus e formas do reformismo burguês (2001: 63), o que tornava a história do protestantismo radical – desde os seus precedentes milenaristas da Idade Média europeia até aos calvinistas franceses, suíços, ingleses ou holandeses do século XVI ou do século XVIII ou ainda os fundamentalistas protestantes de Filadélfia do século XIX – no referente ideal para compreender a iconoclastia espanhola (cf. 2001: 70). Resumindo, e por outras palavras, o anticlericalismo de massas em Espanha não era senão uma “variante de corrientes de reforma radical de las

⁵⁹ As suas interpretações são acompanhadas por dicotomias: por exemplo, ao processo de modernização e secularização do espaço público corresponde uma passagem da dicotomia sagrado-profano à dicotomia privado-público ou, como considera melhor, íntimo-público.

costumbres en las que el componente iconoclasta fue vertebral, la inspiración implícita o explícitamente protestante y la orientación modernizadora” (2001: 71)⁶⁰.

A associação entre o anticlericalismo espanhol, a sua especial violência e o protestantismo e milenarismo não é, de modo algum, uma ideia original, derivada apenas da reflexão atrás sintetizada. Delgado aborda levemente a longa história desta relação para reiterar as principais assunções em que se baseia, nomeadamente a de que os anarquistas espanhóis do século XX reencarnavam tardiamente a linguagem e o estilo da luta pelo Milénio e, além disso, reproduziam de maneira fiel, embora que com o atraso de alguns séculos, o discurso reformador iniciado por esse milenarismo apocalíptico medieval (*cf.* 2001: 78). O autor está naturalmente consciente da herança que carrega e aborda levemente os estudos nos quais estas ideias se reproduziram, sem no entanto dar grande atenção aos textos que os criticaram e mostraram a insustentabilidade de tais mitos⁶¹.

Pode-se assim reconhecer que entre os factores que contribuíram para a leitura que Delgado faz da violência anticlerical em Espanha se encontram: em primeiro lugar, a constatação de que a ira popular espanhola contra a Igreja só encontra precedente histórico, na Europa, nos acontecimentos da Reforma protestante (exceptuando-se a Revolução francesa que, ainda assim, como vimos, não é tão claramente dissociável da Reforma); em segundo lugar, a coincidência da forma e da retórica associada a essas acções com a dos seus antecedentes reformistas (sendo ambas expressão, para sintetizar, de uma preocupação ontológica relativa à imagem ou duma ansiedade “no sólo (...) política o social, sino también una preocupación semántica”; *cf.* 2001: 93); por último, da atribuição da violência anticlerical quase em exclusivo ao anarquismo – uma ideia

⁶⁰ O mesmo se podia dizer de outros países em que a laicização e o anticlericalismo de massas teve uma expressão semelhante à de Espanha – não na escala, mas na forma e na sua aparente origem –, como aconteceu com alguns países da América do Sul, entre os quais destaca o México.

⁶¹ Refere, apenas, o célebre livro de Temma Kaplan (1977; ver também 1975) em que a historiadora criticava as teses de alguns autores relativamente à Andaluzia, nomeadamente as de Hobsbawm (1983 [1959], em que se atribuía uma crença profética e um intuíto milenário aos anarquistas e classificava as suas insurreições como primitivas ou pré-modernas. No entanto, aponta o texto da autora para sublinhar que não considera a sua crítica incompatível com os principais argumentos de Hobsbawm (*e.g.* 2001: 79). Por outro lado, se Delgado se refere ao texto de Kaplan, uma crítica formulada em termos mais gerais ou, em certo sentido, extrínsecos, não menciona, por exemplo, o livro do antropólogo Jerome Mintz (2004 [1982]) onde este formulou uma crítica semelhante, mas talvez mais contundente, a esses autores, baseado num intensivo e longo trabalho etnográfico a partir do qual demonstra, acima de tudo, que as suas assunções assentavam em considerações sem qualquer fundamento empírico e, aliás, repudiadas com surpresa pelos próprios participantes no conflito de Casas Viejas (o objecto de estudo de Mintz e um dos exemplos usados por Hobsbawm).

com cada vez menos crédito na historiografia sobre o período⁶² –, assunção que em grande medida sustenta o entendimento de Delgado da violência anticlerical como uma expressão da Reforma tardia, fruto da clássica associação entre anarquismo, protestantismo e milenarismo.

Creio que o factor mais determinante na interpretação de Delgado é este último, pois é o apoio neste “mito” que cria a base para as suas considerações e lhe permite destacar alguns aspectos, no lugar de outros, com o propósito de sublinhar a sua transversalidade e recorrência históricas e assim argumentar que diferentes acontecimentos (desde a Reforma até à contemporaneidade espanhola, neste caso) devem ser tratados como expressão de um mesmo fenómeno e como tal analisados em conjunto. Por isso mesmo, detenhamo-nos com maior profundidade nesta hipótese.

Como sublinhei atrás, a associação entre a violência anticlerical em Espanha e milenarismo ou protestantismo não se deve ao trabalho de Delgado, muito embora este a aprofunde e leve às últimas consequências. Na verdade, tal associação está muito disseminada pela historiografia e, também, por alguma antropologia. A sua origem pode ser encontrada na assunção de que a violência anticlerical foi essencialmente obra dos anarquistas. Estes, numa linha de interpretação muito popular mas em grande medida caricatural, foram caracterizados como um movimento social pré-moderno ou primitivo, fruto do seu espontaneísmo, misticismo e discurso cripto-religioso ou messiânico, tendo por isso mais em comum com os movimentos milenaristas medievais do que com os movimentos políticos modernos. Como se depreende, há apenas um pequeno passo a separar a associação das características dos supostos causadores dos acontecimentos com as características da sua forma ou expressão. A origem da consideração do anarquismo como um movimento religioso remonta ao notário e proprietário andaluz Juan Díaz del Moral, que em 1929, no seu célebre livro *Historia de las Agitaciones Campesinas Andaluzas*, comparava a entrega dos apaixonados *obreros conscientes* à sua propaganda com a de frenéticos devotos de uma nova religião. Considerava, além disso, que a agitação rural vivida na região podia ser encontrada na psicologia dos *campesinos*, pois acreditava que estes tinham herdado “a Moorish tendency toward ecstasy and millenarianism that accounted for their attraction to anarchist teachings”

⁶² Só para dar alguns exemplos de trabalhos em que o protagonismo do anarquismo é questionado: Ledesma, 2008-9: 31-2; Merino, 1998: 359; Lincoln, 1985: 149; e, em especial, Chéliz, 2001.

(Mintz, 2004: 5-6). De uma analogia nasceu um mito que rapidamente ganhou estatuto de evidência.

Logo em 1937, o sociólogo Franz Borkenau, depois de visitar Espanha no decorrer da Guerra Civil e de aí ser preso, publica *The Spanish Cockpit* (1963 [1937]), onde escreve que “o anarquismo é um movimento religioso” que não acredita na criação de um novo mundo através da melhoria das condições materiais das classes mais baixas, mas sim da “ressurreição moral” dessas classes não contaminadas pelo espírito de ganância e avareza (cf. 1963: 220; o itálico é do original). Os termos em que Borkenau define o anarquismo correspondem àqueles usados pelos autores que contribuíram, em definitivo, para o estabelecimento do carácter milenarista e puritano do anarquismo: refiro-me, em especial, aos historiadores britânicos Gerald Brenan (1990 [1943]) e Eric J. Hobsbawm (1983 [1959]). Brenan, ao referir-se ao anarquismo, sublinha precisamente o seu elevado idealismo e o carácter moral-religioso. É nele que podemos encontrar uma das primeiras – se não mesmo a primeira – comparações do anarquismo com o protestantismo, quando afirma não ter dúvidas em considerá-lo como a heresia protestante espanhola “from which the Inquisition in the sixteenth and seventeenth centuries saved Spain (1990: 188). Hobsbawm, por sua vez, embora que com um propósito bem distinto e com outra profundidade, enfatiza o mesmo carácter milenário do anarquismo e, em particular, dos camponeses anarquistas andaluzes, reconhecendo, aliás, a influência de Diaz del Moral para a sua assunção (cf. 1983: 132). O carácter primitivo e milenarista que associava aos libertários espanhóis derivava não só da ineficácia, baixo nível de consciência de classe, elevada violência ou espontaneísmo das suas acções, mas também do suposto carácter cíclico dos protestos e da moral austera e quase ascética dos anarquistas, praticando, supostamente, a abstinência sexual absoluta em tempos de greve ou insurreição, defendendo o vegetarianismo e opondo-se ao consumo de bebidas alcoólicas e tabaco (1983: 131)⁶³.

⁶³ Jerome Mintz, como já foi referido, formulou uma das críticas mais sustentadas às considerações de Hobsbawm (e.g. ver Mintz, 2004: 271-276) – assim como às de outros autores que assumiram as mesmas premissas (como Brenan, mas também Raymond Carr ou James Joll) –, acusando-o de basear a sua análise “on a preconceived evolutionary model of political development rather than on data gathered in field research” (2004: 271). Através dum longo período de trabalho de campo em Casas Viejas, de entrevistas e reconstrução de histórias de vida dos seus habitantes, Mintz desmonta praticamente todos os argumentos de Hobsbawm (nomeadamente os relativos ao “ascetismo” ou “puritanismo” anarquista) e explica como a revolta de 1933 era parte de um plano de insurreição coordenado a nível nacional, organizado por sindicatos anarquistas e despoletado com o propósito de aproveitar os efeitos nas forças do Estado numa greve nacional ferroviária.

A interpretação da violência anticlerical como um fenómeno religioso aparece desde logo em alguns destes textos, consequência do entendimento do anarquismo como um movimento milenário. Brennan, depois de classificar o anarquismo como a heresia protestante espanhola, afirma, considerando não haver grande risco de estar enganado, que a maior parte dos ataques a igrejas e assassinatos de padres ocorridos durante a Guerra Civil foram cometidos por anarquistas (cf. 1990: 189). A explicação para tal violência só podia derivar do ódio dos heréticos contra a Igreja de onde tinham surgido e, mais interessante ainda, sublinhava que “the anger of the Spanish Anarchists against the Church is the anger of an intensely religious people who feel they have been deserted and deceived”, tomando nas suas mãos a luta pela utopia cristã contra a própria Igreja, vista como o Anticristo (1990: 189-190). Hugh Thomas, outro historiador britânico da guerra civil espanhola, depois de também atribuir aos anarquistas os ataques a igrejas e ao clero ocorridos durante a guerra civil, sublinha, na linha de Brennan, que as teorias da Igreja e o seu papel em Espanha muito contribuíram, paradoxalmente, para a popularidade do anarquismo em solo espanhol, permitindo que as ideias de Fanelli (o emissário italiano de Bakunin que visitou o país em 1868 e a quem é atribuído um papel determinante para a expansão do anarquismo aí verificada) “parecessem ser nada menos do que um honesto prolongamento da velha fé” (1961: 31). Num conhecido trabalho especificamente dedicado ao anticlericalismo contemporâneo na Europa e na América do Sul, José Mariano Sanchez (1972), depois de também atribuir inequivocamente os ataques a igrejas aos anarquistas, repercute algumas das sugestões de Brennan, em termos que contudo evidenciam a leviandade destas interpretações e o desconhecimento em que muitas delas se basearam. Como afirma, os anarquistas, apesar desses ataques, não eram anti-religiosos, pois agiam contra o que sentiam ser a traição do clero à essência do cristianismo (aliada com a burguesia em nome de interesses materiais), mostrando-se, como tal, mais interessados em convencer

Temma Kaplan, antes de Mintz, já tinha criticado as asserções do historiador britânico, defendendo o racionalismo do anarquismo andaluz, o seu elevado nível organizacional e a clara compreensão que possuíam das causas sociais da sua opressão (1975 & 1977).

Além destes estudos, outros dois merecem destaque: primeiro, e em especial, o texto de Manuel González de Molina (1996), *Los Mitos de la Modernidad y la Protesta Campesina*, em que este desenvolve uma apurada e exaustiva crítica da obra de Hobsbawm em causa, situando as preocupações e conclusões do autor em debates políticos correntes na época, identificando as suas influências historiográficas e sublinhando as condições estruturais da sociedade rural andaluza que contradiziam em absoluto as premissas do historiador marxista; segundo, o texto de Demetrio Castro Alfin, *Anarquismo e Protestantismo: Reflexiones Sobre un Viejo Argumento* (1998), em que o autor revisita as teorias atrás referidas (não se focando apenas em Hobsbawm) e procura encontrar coincidências entre anarquismo e protestantismo, nomeadamente através da confrontação com a presença do protestantismo em Espanha ao longo dos últimos séculos.

esses traidores de que o Milénio estava ao seu alcance do que qualquer outra coisa (*cf.* 130-1). Um dos aspectos que mais importa destacar, e que remete para uma ideia que aparece primeiro em Brenan mas atravessa praticamente todos estes autores, é a de que os ataques eram uma resposta emocional a uma ligação profunda que existia entre os atacantes e a igreja. Tal como afirma, “it would be unusual to have such an intense hatred for the clergy if there had not been an intense attachment earlier. Just as parricide and fratricide are usually more violent and brutal crimes than homicide, so also Spanish social anticlericalism exhibited a violence that could stem only from love” (1972: 131).

É importante sublinhar a importância concedida à dimensão religiosa da violência anticlerical nestes textos, pois Delgado também formula uma interpretação aproximada (em termos que algumas vezes evocam os trabalhos destes autores), sublinhando a influência que práticas rituais suportadas pela Igreja e expressões tradicionais da religiosidade popular tiveram na forma e na intensidade que esses eventos assumiram. Quando o antropólogo catalão afirma que “los revoltosos anticlericales eran coherentes con el sistema que estaban atacando” (2001: 149), está a dizer basicamente o mesmo que os autores anteriores – mesmo que tenhamos que reconhecer que o seu argumento não é tão linear e procura dar uma solidez e uma base empírica totalmente ausente dos outros autores.

Todos estes estereótipos tiveram grande amplificação em muita da produção académica historiográfica e antropológica espanhola, o que faz com que a responsabilidade dessa recepção não possa ser atribuída a Delgado. No entanto, a verdade é que o papel central⁶⁴ que ocuparam nos estudos sobre anticlericalismo surgidos em Espanha nas últimas duas décadas se deve em especial ao antropólogo catalão (embora também a antropólogos como Bruce Lincoln⁶⁵ ou, em menor grau, a historiadores como José Álvarez Junco, por exemplo). Assim, autores como Roberto

⁶⁴ Segundo Ledesma, a “perseguição religiosa” e a sua dimensão iconoclasta constituem um dos aspectos mais estudados pela historiografia, muito graças a um “frutífero diálogo interdisciplinar” com a antropologia (2009: 174).

⁶⁵ O texto de Bruce Lincoln “Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936” (1985) parece ter exercido grande influência no trabalho de Manuel Delgado, pois antecipa algumas das linhas do antropólogo catalão. Para além de os dois terem a importante premissa de não considerar nenhuma acção humana aberrante ao ponto de merecer ser totalmente desprezada e relegada para o domínio da inumanidade ou bestialidade, tal como a maior parte da historiografia até então tinha feito, enfatizando a necessidade de descobrir os seus significados e causas, ambos interpretam a violência anticlerical e a iconoclastia enquanto expressões rituais liminares ou transitórias e enquanto fenómenos religiosos, i.e. como ataques não à religião mas a uma instituição religiosa específica (ver Lincoln, 1985: 259). Apesar de Lincoln enfatizar que o papel dos anarquistas na violência anticlerical foi sobrevalorizado (algo que Delgado também refere por alto), não deixa de sublinhar o carácter milenarista dos acontecimentos e dos seus agentes.

Germán Fandiño Pérez (2001-2002), Julio de la Cueva Merino (1998 & 2000) ou Mary Vincent (2005), só para citar alguns, aceitam sem qualquer ressalva a interpretação milenarista e religiosa da violência anticlerical e, em particular, da iconoclastia. Muito embora procurem chamar a atenção para alguns aspectos sócio-políticos associáveis aos acontecimentos, estes nunca colocam em causa a premissa religiosa. Pérez, por exemplo, numa análise dos motins anticlericais e destruição de conventos, em Logroño, ocorridos a 14 de Março de 1936 (antes do eclodir da guerra civil, portanto), mostra como estes aconteceram depois de ter sido descoberta uma reunião fascista e de se ter verificado que os seus elementos tinham armas nos seus carros. No entanto, apesar de este exemplo explicitar a fragilidade do argumento que sustenta a religiosidade do anticlericalismo – nas palavras de Delgado, sublinhadas por Merino (e.g. 2000: 226), “os templos eram incendiados por serem templos e os padres fuzilados por serem padres” e nada mais⁶⁶ –, tal parece não ser suficiente para abandonar a crença na primazia das motivações milenaristas e iconoclastas dos anticlericais. Por muitos exemplos encontrados que sublinhem a importância da crença altamente disseminada (e não totalmente irrealista) na associação entre Igreja e fascismo ou anti-republicanismo, em nada sai afectada a assunção da base religiosa do anticlericalismo e a sua origem “instintiva” ou “inconsciente”. Mais curioso ainda, todos estes autores afastam explicitamente a possibilidade de os ataques terem sido maioritariamente perpetrados por anarquistas, reconhecendo as conclusões de estudos recentes, vendo-se como tal obrigados a renegar a origem do estereótipo milenarista para passar a entendê-lo como correspondente a todas as forças políticas de esquerda participantes nos motins⁶⁷.

Por outro lado, autores como Juan Manuel Barrios Rozúa (2001; 2003 & 2008) ou, em especial, José Luis Ledesma (2008-2009; 2010) afastam-se da perspectiva popularizada por Delgado e reforçam a necessidade de atender à dimensão social e política destes acontecimentos. Rozúa não dispensa o uso da palavra iconoclastia, mas não encontra qualquer base religiosa nos actos de destruição e destaca, em seu lugar, a sua lógica política e racional⁶⁸. Uma das críticas que faz a Delgado e a outros

⁶⁶ Depois de citar Delgado, Merino afirma que “la mayoría de los sacerdotes fueron asesinados por el mero hecho de serlo” (2000: 226). Mary Vincent cita a mesma frase de Delgado (e.g. 2005: 69).

⁶⁷ Merino fala no “mito milenarista de la certeza de la Revolución venidera” presente na “tradición de las izquierdas españolas” (2000: 210). Podíamos perguntar porque é que a sublevação franquista não é ela própria interpretada como milenarista, quando esta sim tinha uma retórica vincadamente religiosa?

⁶⁸ Sem especificar como chega a tal conclusão, e por isso uma consideração mais discutível, Rozúa considera que as queimas de arquivos paroquiais, municipais e notariais visavam apagar o passado dos habitantes, no sentido em que tentavam acabar com todos os vestígios de propriedade privada ou apagar o

“historiadores laicos”, a partir do seu estudo sobre a diocese de Granada, é a de aceitarem um retrato que deriva da propaganda franquista e religiosa e que visava desumanizar as massas “rojas” e sublinhar a sua bestialidade, i.e. a generalização de episódios “extremadamente aislados”, como foram as zombarias e as ritualizações (o que Delgado chamaria contra-rituais), face ao simples saque e destruição dos templos que constituiu a maioria dos casos (2001: 278). Por sua vez, Ledesma refere a importância de primeira ordem da antropologia para o salto qualitativo registado na literatura sobre anticlericalismo e violência anticlerical em Espanha (destacando neste aspecto o trabalho de Delgado) ao possibilitar vias de estudo alternativas mais ricas e frutíferas do que as “tradicionais”⁶⁹. No entanto, sublinha os problemas que podem advir destas abordagens, ao incorrer nos perigos da *trés longue durée* (ao considerar que há uma continuidade directa entre as heresias medievais e os ritos sociais violentos presentes no folclore espanhol) que podem levar a perder aspectos cruciais do fenómeno estudado, como “su desencadenamiento, formas, protagonistas, ritmos, geografía, justificaciones ideológicas y su relación con el concreto marco de la Guerra Civil de 1936-39” (2008-8: 20). Assim, considera que a violência anticlerical de 1936 só é inteligível se situada num marco histórico preciso caracterizado pela confluência de pelo menos dois elementos principais que descartam quase em absoluto a esfera do religioso: em primeiro lugar, a articulação histórica e persistência ao longo do século XIX e das primeiras décadas do século XX de uma identidade política e de um movimento social que conhecemos como anticlericalismo (uma subcultura política maioritária entre as forças revolucionárias e republicanas “que ofrecía una nítida y enraizada concepción del clero como enemigo por antonomasia”, 2008-9: 44); em segundo lugar, uma situação muito precisa em que acontece um grande confronto político, com a Igreja solidamente implicada, e uma “violência política imperdoável” posta ao serviço da luta pela definição da ordem social: o início da Guerra Civil (2008-9: 21 & 2010: 3). Neste sentido, ao contrário do que muita historiografia insiste em afirmar, o devastador “clericídio” não era o lógico culminar de uma “perseguição

passado religioso. Como afirma, “com la hoguera no se cometía un acto bárbaro o irracional sino una consciente medida política” (cf. 2001: 282).

⁶⁹ Refere, nesse sentido, três contribuições: o seu uso de uma noção mais rica da dimensão “religiosa” da violência e a constatação de que as acções “iconoclastas” e a violência anticlerical representavam algo mais profundo do que à primeira vista se podia pensar (por reproduzirem, por exemplo, repertórios previamente existentes); a sugestão de que os incêndios de edifícios e imagens religiosas, assim como o assassinato de membros do clero, tinham uma profunda significação como símbolo de liquidação de uma velha ordem; e, finalmente, o facto de terem feito os historiadores rever as suas interpretações, complementando-as com abordagens comparativas e abrindo-as a outras ciências sociais (2008-9: 18-20).

anticlerical” anterior, mas sim da guerra despoletada por uma insurreição que “aniquilara las reglas del juego democrático” e em que os seus responsáveis “inauguraron y sancionaron desde arriba una vía abiertamente violenta de intervención política y abocaron a que las armas invadieran sin remisión el espacio de lo público” (2008-9: 28-29). Nas suas palavras, a “violencia masiva de 1936 fue hija de la guerra civil y esta fruto del fracaso relativo de la insurrección del 17 de julio” e sem essas condições é possível que os massacres nunca se tivessem verificado (2008-9: 29 & 2010: 5).

A centralidade que factores sociais e políticos ocupam nas abordagens destes dois autores, depois de terem sido secundarizados ou simplesmente descartados em algumas das abordagens atrás consideradas, e o enorme crescimento qualitativo e quantitativo dos estudos sobre anticlericismo e violência em Espanha, permitem-nos assim reequacionar velhas assunções (abandonando-as ou aprofundando-as) e formular novas questões e perspectivas.

Se é possível aceitar o argumento de Delgado de que as destruições de objectos e imagens religiosos deviam algumas características expressivas a tradições e práticas rituais sacrificiais, punitivas ou marcadamente violentas presentes na tradição ibérica, nada de objectivo há a determinar que este factor se sobreponha aos conflitos conjunturais em que esses acontecimentos surgem, assim como a outros problemas estruturais associados à eclosão de uma forte corrente anticlerical ao longo de todo o século anterior – a não ser, claro, que desejemos cingir o nosso estudo à sua forma expressiva. Na verdade, como demonstram estes trabalhos, são mais as razões que nos levam a privilegiar estas últimas considerações – e não as de carácter simbólico ou culturalista auxiliadas por modelos evolucionistas de interpretação – na explicação e compreensão das particularidades da violência anticlerical registada com a eclosão da guerra, pois de outra forma não há como explicar o porquê da intensidade desses acontecimentos, a sua distribuição geográfica, quais os agentes envolvidos e quais razões que subjaziam as suas acções, ou até mesmo o porquê de terem acontecido num certo momento.

A ênfase no carácter iconoclasta do anticlericalismo espanhol que Delgado difundiu – um “*true iconoclasm*”, como sublinha Merino (*cf.* 1998: 365-6; *italico no original*) – e na sua dimensão religiosa ou milenária, além de assentar muitas vezes em pressupostos profundamente erróneos (carácter milenário ou espontaneísta dos motins),

suscitou a necessidade de ressaltar aspectos secundários e fazer generalizações (como a frequência das zombarias, das encenações litúrgicas ou dos “martírios” nos actos de destruição) ou, por outro lado, procurar elementos que só dificilmente sobrevivem a uma confrontação empírica (como a crença dos anticlericais no poder da imagem num sentido oposto ao dos católicos, i.e., na sua natureza demoníaca e não sagrada).

Tal como para os autores que fomos tratando nos capítulos e páginas anteriores, Delgado toma como factor determinante para a sua análise o significado dos objectos na sua relação com processos individuais inconscientes e não o contexto e os conflitos em que estes surgem como protagonistas. Só por isso pode considerar que as destruições são “motins religiosos”, no sentido em que define Davis, pois se os objectos visados eram religiosos, a motivação e o objectivo dos agressores só muito dificilmente se podia considerar como tal. O recurso de Delgado para sustentar esta opinião, como vimos, foi o de opôr tradição ou pré-modernidade a modernidade, remetendo para a primeira a centralidade da religião (enquanto “instituição religiosa da cultura”) e apoiando-se em teorias absolutamente superficiais relativas a movimentos sociais em Espanha para sustentar essa dicotomia (ignorando quer as razões políticas dos agentes envolvidos, quer o facto de, ao contrário do que se assumia, a violência anticlerical não se dever a uma filiação política específica dos protagonistas). A consequência é, como já sublinhei, a enfatização de aspectos secundários ou até alheios às suas acções, motivada pela procura de recorrências ahistóricas nos acontecimentos analisados.

Esta descontextualização do objecto é transversal a praticamente todos os autores que apresentei ao longo deste capítulo e a escolha de um termo como “iconoclastia” não é alheia a esse problema. A intenção de abranger todos estes diferentes casos sob um mesmo conceito levou a que os aspectos centrais com eles relacionados fossem sacrificados em função dos aspectos que se consideram ser comuns a episódios históricos muito distintos e afastados no tempo. Na ausência desses aspectos transversais, situou-se a justificação desses actos nos campos do psicológico ou do simbólico, atribuindo aos “iconoclastas” dos diferentes períodos referidos características que não podem de todo ser-lhes atribuídas quando o contexto em que se inserem é devidamente levado em conta. Basicamente, ao optar por destacar determinados elementos ou ao atribuímos características que derivam mais de estereótipos ou teorias

contemporâneas do que do próprio contexto histórico e social dos objectos estudados, tornamo-los não só mais estranhos como os abandonamos à malfadada condescendência da história.

Ao longo deste capítulo creio ter clarificado quais são, ao mesmo tempo, os defeitos e as qualidades das analogias: se por um lado servem para iluminar certos aspectos de um dado fenómeno, ao permitirem fazer comparações e estabelecer paralelismos que necessariamente contêm um risco de anacronismo, por outro lado, podem também acabar por distorcê-lo ao ponto da sua descaracterização eliminar a sua especificidade, anulando assim a própria ideia de diferença histórica.

CONCLUSÃO

Neste trabalho podem ser distinguidas duas vertentes. Numa primeira fase concentramo-nos na historiografia portuguesa e nos problemas derivados do enquadramento de diversas acções populares (religiosas ou anticlericais) em categorias de análise macro, como “questão religiosa”, Estado ou Igreja. Através de alguns exemplos de resistência religiosa e dum levantamento relativo a ataques a imagens, objectos e edifícios católicos com motivações anticlericais, procurou-se reforçar a necessidade de estudar os diferentes casos de acordo com os seus próprios termos, abordando-os através de uma perspectiva antropológica, próxima da micro-história, atenta aos contextos locais. Na segunda vertente formulou-se uma crítica teórica da noção de “iconoclastia” a partir da forma como tem sido utilizada, nomeadamente pela antropologia e pela historiografia, problematizando-se a sua excessiva abrangência e, em particular, a sua relação com perspectivas derivadas, na sua maioria, de uma historiografia política elitista.

Os dois últimos capítulos procuraram mostrar a inconsistência do conceito de iconoclastia tal como tem vindo a ser aplicado por diversos estudos, concedendo particular atenção ao trabalho do antropólogo Manuel Delgado até pela utilização dele feita em Portugal. O uso feito do conceito pelo antropólogo remete-nos para uma desvalorização do popular e do irracional característico de abordagens situadas no campo da historiografia política conservadora, acostumadas a reservar a análise histórica ao papel das elites, vistas enquanto agente racional e determinante. O recurso a Delgado, em especial no trabalho que na historiografia portuguesa se referiu de forma mais desenvolvida aos ataques anticlericais (Moura, 2004), serviu para manter a definição macro-política de “questão religiosa”, situando-os no quadro do conflito que opôs o Estado republicano à Igreja Católica e tornando, como tal, os episódios locais de “iconoclastia” como uma expressão, ao nível da mentalidade popular, desse conflito imbuído de particular significância.

Assim, o que é colocado em causa, através do proposto nesta tese, não é a importância da antropologia para o estudo destes casos ou o carácter antropológico que é reconhecido num conceito como o de iconoclastia, mas sim o papel que é atribuído à antropologia, vista como recurso para superar as limitações de uma historiografia que desconsidera as classes populares e às suas acções e relações. Como se demonstrou, não

encontrámos absolutamente nada que sustente a ideia de que os episódios analisados constituíam “actos de indisciplina irracional” ou “explosões de fúria irracional” (Moura, 2004: 237-8) – antes pelo contrário, os casos de maior violência pareciam obedecer a um claro planeamento e os restantes, na sua maioria, pareciam derivar de situações casuais muito pouco “explosivas” – e muito menos que os “iconoclastas” sentiam encontrar-se “no limiar de uma nova” (2004: 239) ou seriam, em alguns casos, “os continuadores dessas multidões heréticas que, na Idade Média, buscavam satisfazer sonhos milenaristas, ou dos reformadores protestantes que, na alvorada da Idade Moderna, procuravam desarticular uma sociedade estática, incapaz de aceitar novos desafios”, tal como subscreve Brito Moura em consonância com os trabalhos de Manuel Delgado (2004: 238). Se os protagonistas dos episódios analisados agiam por se sentirem “no limiar de uma nova era” (2004: 239), milenária, suponho, podemos perguntar porque é que aqueles que ao longo da monarquia constitucional destruíram cruzes ou atacaram igrejas não esperaram mais algumas décadas para agir no momento certo⁷⁰.

O que o material recolhido permite mostrar, contrariamente a estas assunções, e apesar do carácter preliminar da investigação, é precisamente a necessidade e a pertinência de realizar uma abordagem antropológica informada, porém, pela sua relação com a história. O trabalho de historiadores como E. P. Thompson e de alguns micro-historiadores, em particular Edoardo Grendi e Giovanni Levi, e a tentativa que realizam de articulação entre o local, o regional e o nacional, permitem dar conta do sentido histórico de comportamentos como os focados nesta tese

Como tal, há um aspecto particular atravessa todos estes capítulos e que une as duas vertentes em que a compõem. Falo da crítica à importância que é concedida ao “significado” ou aos objectos em si, mais do que ao contexto em que se inserem. A facilidade com que se relacionam as destruições anticlericais com a “questão religiosa” em Portugal – para além de derivar das assunções contemporâneas aos próprios casos, parte interessada dos conflitos então em disputa e portanto esgrimidas em função de interesses políticos específicos, e de se adequar muito bem aos propósitos de uma história política de índole conservadora –, deve, também, muito a essa confusão, ao tomar o significado dos objectos atacados e danificados como o referente para definir as

⁷⁰ Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira menciona na sua obra alguns exemplos de destruições acontecidas no decorrer do período que analisa, i.e., os anos de 1834-1844 (e.g. 2002: 166)

acções que os visam, retirando-os do seu contexto. Assim, sendo religiosos os objectos, as acções não podiam senão fazer parte duma “questão religiosa” ou, em última instância, ser elas mesmas expressões de religiosidade. Para Portugal, se tivermos em conta as disparidades entre os casos, na forma e no conteúdo, não sendo sequer possível, na maior parte dos casos, estabelecer uma relação entre eles, esta categorização torna-se ainda mais problemática e, no mínimo, condescendente para com aqueles que pretende compreender.

Em função disto, e apesar do carácter preliminar da pesquisa realizada, uma coisa podemos tomar como certa: o anticlericalismo ou a oposição à religião não chegavam para derrubar cruzes. Adaptando as palavras de Eire ao contexto por nós analisado, uma coisa é criticar a prática e a crença religiosa e outra coisa, totalmente diferente, é destruir um altar ou incendiar uma igreja⁷¹. Perante a constatação do carácter isolado dos casos que estudámos, nunca adquirindo uma expressão nacional nem nunca se verificando uma concentração exagerada no espaço ou no tempo, esta disparidade entre as ideias que se defendem e aquilo que se faz, supostamente em nome delas, torna ainda mais premente a necessidade de realizar estudos mais concentrados. Um dos propósitos deste trabalho passou precisamente por sublinhar essa necessidade, contornando, porém, o que Edoardo Grendi chamou de “tendência triunfante de explicar o comportamento dos grupos sociais *ignorando-os*” (2009: 48; *italico no original*).

⁷¹ A frase de Eire a que me refiro é: “It is one thing to preach against idolatry, and quite another actually to smash an altarpiece” (1989: 105).

Fontes Impressas – Periódicos

A Capital (1910-1917)

A Corja (1915)

Correio da Beira (1911-1917)

O Dia (1910-1917)

Ecos do Minho (1911-1917)

O Mundo (1910-1917)

A Nação (1911-1917)

A Ordem (1916-1917)

Terra Livre (1913)

Outras Fontes Impressas

AZEVEDO, L. Gonzaga de. 1911. *Proscritos: Noticias circunstanciadas do que passaram os religiosos da Companhia de Jesus na revolução de Portugal de 1910*. Valladolid: Florencio de Lara, editor.

Código do Registo Civil. 20 de Fevereiro de 1911. Diário do Governo, n.º 41

Código do Registo Civil e Lei de 10 de Julho de 1912 – Leis da Família, do Divórcio e da Separação do Estado das Igrejas. 1912. Lisboa: Imprensa Nacional.

Lei da Separação do Estado das Igrejas (anotada por Carlos Oliveira). 1914. Porto: Companhia Editora do Porto.

Pastoral Colectiva do Episcopado Português ao Clero e Fieis de Portugal. 1911. Guarda: Veritas.

Bibliografia

- ABREU, Luís Machado de & MIRANDA, António José Ribeiro (Coord.). 2002. *Actas do Colóquio – Anticlericalismo Português: História e Discurso*. Aveiro: Universidade de Aveiro.
- ABREU, Luís Machado de. 2004. *Ensaaios Anticlericais*. Lisboa: Roma Editora.
- ABREU, Luís Machado de (Coord.). 2004. *Variações Sobre Tema Anticlerical*. Aveiro: Universidade de Aveiro.
- ALFÍN, Demetrio Castro. 1998. “Anarquismo y Protestantismo. Reflexiones sobre un Viejo Argumento”. *Studia historica. Historia contemporánea*, Nº 16. Pp. 197-220.
- BAX, Mart. 1991. “Religious Regimes and State-Formation: toward a research perspective”. In Wolf, Eric. *Religious Regimes and State-Formation: Perspectives from European ethnology*. Albany: State University of New York Press
- BESANÇON, Alain. 2000. *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- BORKENAU, Franz. 1963 [1937]. *The Spanish Cockpit*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BREMMER, Jan N. 2008. “Iconoclast, Iconoclastic, and Iconoclasm: Notes Towards a Genealogy”. In *Church History and Religious Culture*, Vol. 88, No. 1, pp. 1-17(17)
- BRENAN, Gerald. 1990 [1943]. *The Spanish Labyrinth: An Account of the Social and Political Background of the Spanish Civil War*. Cambridge: Canto.
- BROWN, Peter. 1973. “A Dark-Age crisis: aspects of the Iconoclastic controversy” in *The English Historical Review*, Vol. 88, No. 346., pp. 1-34
- BUC, Philippe. 2001. *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- CABRAL, Manuel Villaverde. 1988. *Portugal na Alvorada do Século XX: Forças Sociais, Poder Político e Crescimento Económico de 1890 a 1914*. Lisboa: Editorial Presença.

- CARDOSO, Ângela Miranda. 2011. "O Historiador, o Leitor, o Rei e as Amantes deles: Sobre alguns *efeitos perversos* do fim das teorias". *Cria Working Papers* (online em www.cria.org.pt , aceso a 25-09-2011).
- CARVALHO, David Luna de. 2011. *Os Levantes da República (1910-1917): Resistências à Laicização e Movimentos Populares de Repertório Tradicional na 1.ª República Portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento.
- CASTRO, Eduardo Goés de. 2007. *Os "Quebra-santos": Anticlericalismo e Repressão pelo DEOPS/SP*. São Paulo: Editora Humanitas.
- CATROGA, Fernando. 1991. *O republicanismo em Portugal: Da formação ao 5 de Outubro de 1910* (2 vols.). Coimbra: Faculdade de Letras.
- CATROGA, Fernando. 2006. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil, uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina.
- CAVINESS, Madeline H. 2003. "Iconoclasm and Iconophobia: Four Historical Case Studies". In *Diogenes*, vol. 50, no. 3; pp. 99-114.
- CHÉLIZ, M^a del Pilar Salomón. 2001. "Conflictividad e identidad anticlerical en el Somontano barbastrense del primer tercio del siglo XX". In *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España : actas del II Congreso de Historia Local de Aragón* (Huesca, 7 al 9 de julio de 1999). Pp. 317-332
- CHÉLIZ, M.^a Pilar Salomón. 2002. *Anticlericalismo en Aragón: Protesta Popular y movilización Política (1900-1939)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- COHN, Bernard S. 1987. *An Anthropologist Among the Historians and Others Essays*. Delhi: Oxford University Press.
- CREW, Phyllis Mack. 2008 [1978]. *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands, 1544-1569*. London: Cambridge University Press.
- CRUZ, Rafael. 1997. "Los Estudios sobre Anticlericalismo en España al final del Milenio". In *Ayer*, No. 27. Pp. 219-229.
- DAVIS, Natalie Zemon. 1973. "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France". *Past & Present*, No. 59, pp. 51-91.
- DAVIS, Natalie Zemon. 1975. "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France". *Past & Present*, No. 67, pp. 131-135.

- DELGADO, Manuel. 1997. "Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939". In *Ayer*, No. 27. Pp. 149-180.
- DELGADO, Manuel. 2001. *Luces Iconoclastas: Anticlericalismo, Blasfemia y Martirio de Imágenes*. Barcelona: Editora Ariel.
- DELGADO, Manuel. 2008. "Las instituciones atroces. Turbas rituales y violencia iconoclasta en la España contemporánea" in Patxi Lanceros & Francisco Díez de Velasco (eds), *Religión y Violencia*. Madrid: Circulo de Bellas Artes.
- DESAN, Suzanne. 1990. *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*. Ithaca: Cornell University Press.
- EIRE, Carlos M. N. 1989. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ESTEBE, Janine. 1975. "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France. A Comment". *Past & Present*, No. 67, pp. 127-130.
- FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo. 2002. *Rebeldes e Insubmissos: Resistências Populares ao Liberalismo (1834-1844)*. Porto: Edições Afrontamento.
- FREEDBERG, David. 1975. "The Structure of Byzantine and European Iconoclasm". In A. Bryer and J. Herrin (eds.), *Iconoclasm*. pp. 165-177
- FREEDBERG, David. 1982. "The Hidden God: Image and Interdiction in the Netherlands in the Sixteenth Century". In *Art History* Vol. 5, No. 2. 133-153.
- FREEDBERG, David. 1986. "Art and Iconoclasm, 1525-1580: The case of the Northern Netherlands". Introductory essay in [Cat. Exhib.], *Kunst voor de Beeldenstorm. Noordnederlandse Kunst 1525-1580*, ed. J.P. Filedt Kok et al., Amsterdam: Rijksmuseum. pp. 69-84.
- FREEDBERG, David. 1989. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- FREEDBERG, David. 1993. "The Iconoclasts and their Motives". in *Public*. No. 8. Pp. 11-47.
- FREEDBERG, David. 2009. "Iconoclasm". In David Cooper (ed.) *A Companion to Aesthetics*. Oxford: Blackwell.

- FRIEDRICH, Paul. 1970. *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. New Jersey: Prentice-Hall.
- GAMBONI, Dario. 1997. *The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*. London: Reaktion Books.
- GRENDI, Edoardo. 2009 [1981]. "Paradoxos da História Contemporânea". In Mônica Ribeiro de Oliveira e Clara Maria Carvalho de Almeida (orgs). *Exercícios de Micro-história*. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- HENRY, Patrick. 1976. "What Was the Iconoclastic Controversy About?" in *Church History*, Vol. 45, No. 1. Pp. 16-31.
- HOBBSBAWM, Eric. J. 1983 [1959]. *Rebeldes Primitivos*. Barcelona: Ariel.
- IDZERDA, Stanley J. 1954. "Iconoclasm During the French Revolution". In *The American Historical Review*, Vol. 60, No. 1, pp. 13-26.
- JULIÁ. Santos (dir.). 2000. *Violencia Política en la España del Siglo XX*. Madrid: Taurus.
- JUNCO, J. ALVAREZ. 1985. "El anticlericalismo en el movimiento obrero" in Jackson, G. (Coord.), *Octubre 1934. 50 años para la reflexión*. Madrid: Siglo XXI, pp. 283-300.
- KAPLAN, Temma. 1975. "The Social Base of Nineteenth-Century Andalusian Anarchism in Jerez de la Frontera". In *Journal of Interdisciplinary History*. 6, n. 1: 47-70.
- KAPLAN, Temma. 1977. *Anarchists of Andalusia, 1868-1903*. Princeton: Princeton University Press.
- LEDESMA, José Luis. 2008-2009. "Delenda est Ecclesia. De la Violencia Anticlerical y la Guerra Civil de 1936". Ensaio apresentando no Seminário de História Contemporânea, a 25 de Junho de 2009 (disponível online em <http://www.ucm.es/info/historia/ortega/4-09.pdf> - acedido a 20-09-2011).
- LEDESMA, José Luis. 2009. "Del pasado oculto a un pasado omnipresente: Las violencias en la Guerra Civil y la historiografía reciente". In Javier Rodrigo y Miguel Ángel Ruiz Carnicer (coords.), *Guerra Civil: las representaciones de la violencia*, pp. 163-188.

- LEDESMA, José Luis. 2010. "The Enemy par excellence: Anticlerical Violence in the Spanish Civil War (1936-39)". Paper apresentado na conferência *Violence - Probing the Boundaries*, Salzburg (Austria), 12-14 de Março de 2010.
- LEVI, Giovanni. 2000 [1985]. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LIMA, Henrique Espada. 2002. "Historical Microanalysis and Social History: Exchanges between British Marxist History and the Italian Debate on Micro-history". Paper apresentado no colóquio *Making Social Movements - The British Marxist Historians and the Study of Social Movements*, no Edge Hill College of Higher Education, em 26-28 de Junho de 2002.
- LIMA, Henrique Espada. 2006. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LINCOLN, Bruce. 1985. "Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936". *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 27, No. 2, pp. 241-260.
- MACFARLANE, Alan. 1970. *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. London: Routledge and Kegan Paul.
- MADDOX, Richard. 1995. "Revolutionary Anticlericalism and Hegemonic Processes in an Andalusian Town, August 1936". *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 1, pp. 125-143.
- MADUREIRA, Arnaldo. 2003. *A Questão Religiosa na I República: Contribuições para uma autópsia*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. 1975 [1971]. *A 1ª República Portuguesa (Alguns aspectos estruturais)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. 1981. *Guia de História da I República Portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. 1988. *Ensaio de História da I República Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MARQUES, Luís. 2005. *Tradições Religiosas entre o Tejo e o Sado: Os Círios do Santuário da Atalaia*. Lisboa: Assírio & Alvim.

- MATOS, Luís Salgado de. 2010. *A Separação do Estado e da Igreja: Concórdia e Conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Lisboa: Dom Quixote.
- MERINO, Júlio de la Cueva. 1998. "Religious Persecution, Anticlerical Tradition and Revolution: On Atrocities against the Clergy during the Spanish Civil War" in *Journal of Contemporary History*, Vol. 33, No. 3, pp. 355-369.
- MERINO, Júlio de la Cueva. 2000. "«Si los curas y frailes supieran...» La Violencia Anticlerical" In Juliá, Santos (ed). *Violencia Política en la España del Siglo XX*. Madrid: Taurus.
- MINTZ, Jerome. 2004 [1982]. *The Anarchists of Casas Viejas*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- MOLINA, Manuel González de. 1992. "Siete Problemas en la Interpretación Tradicional sobre el Movimiento Campesino Andaluz". In *Historia y Fuente Oral*. No. 8, pp. 25-54.
- MOLINA, Manuel González de. 1996. "Los mitos de la modernidad y la protesta campesina: A propósito de "Rebeldes primitivos" de Eric J. Hobsbawm". In *Historia Social*. No. 25. Pp. 113-157.
- MORAL, Juan Diaz del. 1979 [1929]. *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas - Cordoba: antecedentes para una reforma agraria*. Madrid: Alianza Editorial.
- MORGAN, David. 2003. "Review article - The Vicissitudes of Seeing: Iconoclasm and Idolatry" in *Religion* 33. 170-180.
- MORGAN, David. 2005. *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito. 2004. *A Guerra Religiosa na Primeira República: Crenças e Mitos num tempo de Utopias*. Cruz Quebrada: Editorial Notícias.
- NEVES, José. 2006. "E. P. Thompson ou a Arte de Sabotagem dos Caminhos de Ferro". In José Neves (Eds.), *Da Gaveta para Fora - Ensaio sobre Marxistas*. Porto: Edições Afrontamento.
- NETO, Vitor. 1998. *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal, 1832-1911*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

- OLIVEIRA, Mónica Ribeiro de & Clara Maria Carvalho de Almeida (orgs). 2009. *Exercícios de Micro-história*. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- PÉREZ, Roberto Fandiño. 2001-2002. “Logroño 1936: La quema de conventos, mitos y realidades de un suceso anticlerical”. *Hispania Nova*, No. 2.
- RAMOS, Rui. 2001 [1994]. *A Segunda Fundação (1890-1926)*. Vol. VI da Coleção *História de Portugal* (dir. José Mattoso). Lisboa: Editorial Estampa.
- RAMOS, Rui, Bernardo Vasconcelos e Sousa e Nuno Gonçalo Monteiro (coords.). 2009. *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- RIEGELHAUPT, Joyce Firstenberg. 1982. “O Significado Religioso do Anticlericalismo Popular”. In *Análise Social*, Vol. XVIII, n.º 72-73-74, pp. 1213-1230.
- ROSAS, Fernando. 2004. *Portugal siglo XX (1890-1976): Pensamiento y Acción Política*. Mérida: Junta de Extremadura.
- ROSAS, Fernando & ROLLO, Maria Fernanda (Coord.). 2009. *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China.
- ROSAS, Fernando. 2010. *1910 a Duas Vozes: Porque Venceu e Porque se Perdeu a I República?*. Lisboa: Bertrand
- ROWLAND, Robert, 1987a. “Nella retroguardia del fascismo: conflitto ed integrazione in una comunità meridionale (1914-1927)”, *Meridies. Revue d'anthropologie et de sociologie rurale de l'Europe du sud*. n° 5-6. Pp. 653-698.
- ROWLAND, Robert. 1987b. *Antropologia, História e Diferença. Alguns Aspectos*. Porto: Edições Afrontamento.
- ROZÚA, Juan Manuel Barrios. 2001. “Mofa e iconoclastia durante la Guerra Civil en la Diócesis de Granada”. *Fundamentos de Antropología*, nº10-11.
- ROZÚA, Juan Manuel Barrios. 2003. “Iconoclastia Popular y Patrimonio Eclesiástico Andaluz”. in José Antonio González Alcantud (Ed.), *Patrimonio y Pluralidad*. Diputación de Granada.
- ROZÚA, Juan Manuel Barrios. 2008. “Las destrucciones iconoclastas durante la Guerra Civil y su papel en la propaganda franquista”. In *Investigaciones Históricas*, no. 28. Pp. 185-200.

- SÁNCHEZ, José Mariano. 1972. *Anticlericalism: A Brief History*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- SEABRA, João. 2009. *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do Século XX: A Lei da Separação de 1911*. Cascais: Príncipeia.
- SCHILDGEN, Brenda Deen. 2008. *Heritage or Heresy: Preservation and Destruction of Religious Art and Architecture in Europe*. New York: Palgrave Macmillan.
- THOMAS, Hugh. S/d [1961]. *A Guerra Civil de Espanha*. Lisboa: Ulisseia.
- THOMPSON, E. P. 2008 [1971]. *A Economia Moral da Multidão na Inglaterra do Século XVIII*. Lisboa: Antígona.
- VALENTE, Vasco Pulido. 1999 [1976]. *O Poder e o Povo*. Lisboa: Gradiva.
- VINCENT, Mary. 2005. “The keys of the kingdom’: religious violence in the Spanish civil war, July–August 1936”. In Chris Ealham and Michael Richards (eds). *The Splintering of Spain: Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VOVELLE, Michel. 1989. *A Revolução Francesa Contra a Igreja: Da Razão ao Ser Supremo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- WANDEL, Lee Palmer. 1994. *Voracious Idols & Violent Hands: Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOLF, Eric. 1991. *Religious Regimes and State-Formation: Perspectives from European ethnology*. Albany: State University of New York Press